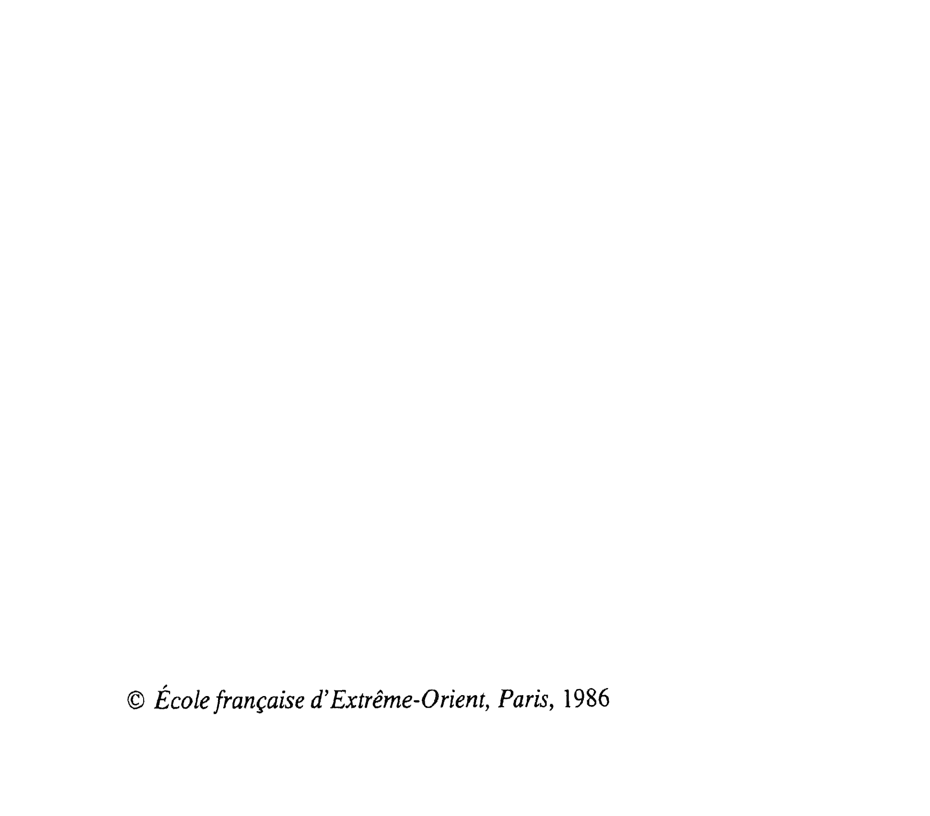
BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT



© *École française d'Extrême-Orient, Paris*, 1986

ISSN 0336-1519

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXXV



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
—
1986

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

DOCUMENTS EPIGRAPHIQUES KOUCHANS (IV)*
AJITASENA, PERE DE SENAVARMA

PAR

GÉRARD FUSSMAN

L'inscription que je publie aujourd'hui n'est pas kouchane: elle ne nomme aucun souverain kouchan et date peut-être d'une époque où les Kouchans ne contrôlaient pas encore le Nord-Ouest de l'Inde. Mais par sa nature, sa date, son contenu, sa langue, son auteur (Ajitasena, père de Senavarma), elle fait partie du même ensemble que la plaque d'or de Senavarma dont la ligne 8 g rend hommage au *devaputra* Sadaṣkaṇa, fils de Kujula Kataphśa, et que j'ai pour cette raison publiée sous le titre de *Documents Epigraphiques Kouchans* (III). Pour mieux marquer l'appartenance de ces deux textes à cet ensemble, je me suis donc permis d'inclure l'inscription d'Ajitasena dans la série des *Documents Epigraphiques Kouchans*.

I L'inscription (Pl. I–III)

Les photographies ici publiées m'ont été communiquées par Monsieur Tatsuzo Kaku, antiquaire à Tokyo, qu'il m'est agréable de remercier. Je traduis ici une partie de la lettre du 4 Février 1986 qui accompagnait son envoi: «J'ai acquis il y a quelque temps un reliquaire de schiste gris trouvé lors d'une fouille à Mata, dans la région du Swāt, au Pakistan. Ce reliquaire contenait un grand nombre de perles, de pierres précieuses et de fleurs en or et argent; un tissu de coton de 13 x 10 cm. avec des broderies représentant les trois joyaux; un plaque d'or de 11 x 4 cm. portant une inscription kharoṣṭhī de sept lignes.» Le tout se trouverait aujourd'hui dans la collection Hirayama, à Kamakura, au Japon. Je reviendrai plus loin sur le contenu du reliquaire et sur sa provenance.

* Cet article fait suite à «Documents Epigraphiques Kouchans (I)», *BEFEO*, LXI, 1974, pp. 1–66; II, *BEFEO*, LXVII, 1980, pp. 45–58 et III, *BEFEO*, LXXI, 1982, 1–46. Monsieur O. von HINÜBER a signalé que dans ce dernier document (inscription de Senavarma), la curieuse expression de la l. 3 d *sarva-bhaveṇa sarva-cedyasa samuṇaharita*, que je n'avais pas entièrement comprise (pp. 18–19), correspond au pāli *sabba-bhāvena sabba-cetaso sammannā-haritvā*, «honorant de tout mon esprit et de tout mon cœur» (*Bulletin d'Etudes Indiennes*, 3, 1985, p. 64). Voir *PTS Dictionary s.v. cetasa*.

Translittération

1 *Rajasa Vijida-seṇasa KuXdhipatisa p<u>tre Ajida-seṇa Oḍi-rajasa Ṇavha-patisa saba*
2 *Budha puyaita/ Adidaṇaǵata-pracupaṇa save praceǵa-sabudha puyaita/ Adidaṇaǵata-pracupaṇa*
3 *save Bhaǵavato ṣavaǵe puya<i>ta/ Mada-pida puyaita/ Save puyaharaha puyaita/ Ime tasa-*
4 *–gadasa Bhagavado 'rahado sama-sabudhasa Śaka-muṇisa śaka-virajasa vija-caraṇa-sa-*
5 *–paṇasa dhadue pratiṭhaveti apratiṭhavita-prubami paḍhavi-pradeśami Tirae maha-thuba-*
6 *–mi dhakṣiṇami bhagami/ Ayam-edaṇi saba-dukhovachedae nivaṇae saba(va)du/*
7 *Vaṣaye cauṭhaye 4 Aṣaḍasa masa <sa> divasaye daśame 10//*

Traduction

[1] Ajitasena, roi d'Oḍi, souverain de(s) Ṇavha, fils du roi Vijitasena, suzerain de(s) KuX, [2] honore tous les Buddhas. Il honore tous les *praty-eka-Buddha*, passés, futurs et présents. Passés, futurs, et présents, [3] il honore tous les disciples du Seigneur. Il honore son père et sa mère. Il honore tous ceux qui méritent d'être honorés. Ces [4] reliques sont celles du *Tathāgata, Bhagavant, Arhant*, parfaitement éveillé (*samyak-saṃbuddha-*), du Sage des Śākya (Śākyamuni), exempt de passion parmi les Śākya, plein de science et de sagesse; [5] il les établit dans un endroit de la terre où il n'y avait pas de fondation auparavant, à Tirā, dans le grand *stūpa*, [6] dans la partie Sud de celui-ci. Que ceci maintenant serve < à obtenir > la coupure de toute souffrance, < c'est-à-dire > le *nirvāṇa.* [7] En l'an quatrième 4, au jour dixième 10 du mois d'Āṣāḍha.

Etude paléographique

Le texte est très soigneusement gravé. Sa translittération est en tous points assurée. La distinction entre *ya*, triangulaire, et *śa*, à tête plate, est très nette: voir 1. 7 *divasaye daśame.* Comme souvent, *ta* et *da* peuvent paraître se confondre. On reconnaît ici le *da* à ce qu'il est beaucoup plus incliné par rapport à la verticale: 1. 1 *p<u>tre Ajidaseṇa*, 1. 3 *mada-pida puyaita.* Comme J. BROUGH (*Gdhpd.*, p. 58 § 4), je transcris *ǵa* le signe que KONOW transcrivait *g(r)a.*

Les fautes sont peu nombreuses: omissions de voyelles ou syllabes, rétablies dans le texte entre crochets triangulaires<>; omission du signe de diacritique 1. 4 dans *-gadasa bhagavato* au lieu de *-ǵadasa bhaǵavado* ici attendus; de même 1. 6 *bhagami.* L. 6 toujours, *sabatadu* est écrit pour *saba(va)du ou saba(vatu) = saṃbhavatu.* Il est impossible de décider si 1. 3 *puyaharaha* (skt. *pūjārha-, pūjā-arha-*) résulte d'une dittographie ou si le premier *ha* a été inséré pour marquer la jointure du composé.[1] L'absence systématique de l'*anusvāra* correspond à des réalités graphiques et phonétiques que j'expliquerai plus loin. La notation irrégulière des consonnes aspirées ne peut non plus être attribuée à des fautes de gravure.

[1] Pour des faits analogues, voir BROUGH, *Gdhpd.*, p. 92 §39.

Le seul signe que je n'aie pas réussi à transcrire, bien qu'il soit très clairement lisible, est 1. 1 dans *kuXdhipatisa*. Le signe kharoṣṭhī le plus proche est , ordinairement translittéré *sta*, et dont la valeur phonétique n'est pas assurée.[2] Mais les formes sont assez différentes et comme ce signe apparaît dans un toponyme ou ethnonyme par ailleurs inconnu, j'ai préféré ne rien transcrire.

La datation du texte étant assurée par son contenu, une analyse proprement paléographique serait ici de peu d'intérêt. Je me contenterai donc de noter que le *sa* présente la forme attendue: ; il est gravé en deux parties et la tête est semi-ouverte.

Commentaire linguistique

Les voyelles initiales et intérieures sont préservées sans changement. La seule modification se lit 1. 6 *ayam-edaṇi*, skt *ayam idānīm*, mais il s'agit d'une formule toute faite calquée sur le sanskrit comme le montrent la conservation du *-m* (on attendrait en pkt *ayaṃ idānīṃ*, écrit ici *aya idaṇi*) et le parallèle de l'inscription de Senavarma: 11 c *ayam-edaṇe*.[3] Il est difficile de dire si dans l'inscription d'Ajitasena le timbre *e* résulte d'un échange *i/e* ailleurs bien attesté[4], ou s'il est dû à l'analogie du démonstratif *etad*.

L'*anusvāra* n'est jamais noté. Il s'agit d'un parti-pris graphique dont le *Gdhpd.* offre l'exact parallèle.[5] La nasalisation d'une syllabe est facilement indiquée en kharoṣṭhī par un crochet à gauche au bas de l'*akṣara*. Lorsque les inscriptions comportent des *anusvāra*, ce qui est le cas le plus fréquent[6], la notation est en général étymologiquement juste. Mais il existe aussi des exemples de nasalisation adventice, par example sur le reliquaire de Kopśakasa, contemporain de l'inscription ici commentée: *bosiveṃto, paribhaveṃtu, aṃtra.*[7] La non-notation de l'*anusvāra* est parfois rapprochée de la non-notation des différences de longueur entre voyelles homophones.[8] Ce parallèle est illusoire. La kharoṣṭhī, héritière de l'araméen d'empire qui, notant des langues sémitiques à l'origine, se souciait peu d'indiquer le timbre et la longueur des voyelles, n'a jamais marqué la longueur des voyelles. Sauf cas isolés et très douteux, elle n'a jamais cherché à le faire: elle ne dispose d'aucun moyen reconnu pour assurer cette notation. Par contre la notation de l'*anusvāra* s'effectue très simplement et la plupart des scribes marquent la présence éventuelle d'un *anusvāra*. Si certains font l'économie de cette notation, c'est qu'ils la jugeaient inutile, probablement parce qu'en syllabe intérieure les voyelles longues étaient toutes plus ou moins nasalisées, et parce qu'en finale les voyelles étaient tellement affaiblies qu'une éventuelle nasalisation étymologique s'y faisait à peine sentir[9]. Pour le dire autrement, si dans certains textes la nasalisation n'est jamais expressément signalée, si dans d'autres elle est notée de façon irrégulière ou inexacte, c'est parce que dans la plupart des contextes la distinction entre voyelle nasalisée et voyelle non-nasalisée n'était plus phonologiquement pertinente.

[2] BROUGH, *Gdhpd.*, pp. 75–77.
[3] *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 30. KONOW, *CII*, p. civ.
[4] *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 40.
[5] BROUGH, *Gdhpd.*, p. 71, §14 a.
[6] KONOW, *CII*, p. civ.
[7] *BEFEO*, LXXIII, 1984, p. 39.
[8] BROUGH, *Gdhpd.*, p. 79 §20.
[9] Sur l'affaiblissement des voyelles finales, voir *BEFEO*, LXXI, 1982, pp. 40–41.

La notation des occlusives intervocaliques est très conservatrice; elle correspond à l'étymologie plus qu'à la prononciation réelle. L'état effectif d'usure, c'est-à-dire la disparition presque totale de toutes les occlusives intervocaliques, sourdes ou sonores, est indiqué par l'usuel 1. 7 *cauṭhaye* < *caturtha-*.[10] D'autres inscriptions contemporaines prouvent qu'il ne s'agit pas là d'un fait exceptionnel.[11] La conservation assez fréquente de *-t-* et de *-d-* dans l'inscription d'Ajitasena est un fait de graphie, non de langue. On la constate en effet dans des formules protocolaires empruntées au moins partiellement au sanskrit (1. 1 °*adhipati-*, °*pati-*); dans des morceaux de phrase reproduits sans changement (1. 5 *pratiṭhaveti apratiṭhavita . . . pradeśami*); dans des épithètes bouddhiques figées (1. 3 *bhaǵavato*, mais 1. 4 *bhagavadorahado*); dans des affixes gardant leur fonction grammaticale (*puyaita*). Cette dernière explication vaut pour le traitement différent de *-t-* à l'intérieur et en finale de 1. 2 *adidanaǵata* < *atīta-anāgata-*. Sur *Vijida-*, *Ajida-*, voir *infra*, p. 7.

La notation des gutturales est probablement tout aussi conservatrice. La graphie de 1. 2 *praceǵa-* < *pratyeka-* et 1. 3 *ṣavaǵe* < *śrāvakāḥ* peut correspondre à une prononciation fricative plus ou moins audible de *-k-* (*ṣavaɣe, ṣavaɣe*), mais dans ce cas *-g-* avait probablement disparu sans laisser de traces. Les graphies 1. 3 *bhaǵavato* et plus encore 1. 4 *bhagavado*, 1. 6 *bhagami* sont ou archaïsantes ou fautives. On notera qu'il s'agit là d'expressions toutes faites probablement empruntées telles quelles.

Il n'y a pas d'exemple de skt *-c-*; *-j-* est conservé dans des titres, des noms propres incompris, des mots empruntés: 1. 1 *raja-*, *Vijida-*, *Ajida-*, 1. 4 *viraja-*. En réalité *-j-* a dès cette époque disparu, peut-être en laissant pour seule trace une légère mouillure: *puyaita*. Il existe un seul mot dont l'équivalent sanskrit comportait un *-p-*; celui-ci aboutit normalement à *-v-*: 1. 6 *dukhovachedae*, skt. *duḥkha-upaccheda-*. Le seule nasale employée est *ṇ*, ce qui ne permet aucune conclusion linguistique.[12] Un *-y-* intervocalique disparaît. La faute de graphie 1. 6 *sabatadu* pour *sabavadu* < *saṃbhavatu* ne permet pas de conclure à la disparition de *-v-*, bien que celle-ci soit très probable. En effet ce n'est pas parce que *sabavatu* et *sabatadu* se seraient tous deux prononcés **saba-adu* que le graveur a écrit *t* pour *v*. Il a bien plutôt confondu deux signes dont le tracé kharoṣṭhī est très proche et entre lesquels il ne savait comment choisir puisqu'il ne comprenait pas le mot qu'il gravait: la prononciation réelle ne pouvait lui servir de guide car la forme attendue est *saṃb(h)otu*. La distinction entre les trois sifflantes du sanskrit est maintenue, comme il est normal en gāndhārī.

Le maintien des occlusives géminées, ou appuyées sur un *visarga* ou un *anusvāra*, le traitement des groupes consonantiques ne comportant pas de *-r-*, n'appellent aucune remarque particulière: *pracupaṇa* < *praty-utpanna-*, *praceǵa-* < *praty-eka-*, *sabudha-* < *saṃbuddha-*, *araha* < *arha-*, *vija-* < *vidyā-*, *sama-* < *samyak*, *sapaṇa-* < *saṃpanna-*, °*thuba-* < °*stūpa-*, *dukhovachedae* < *duḥkha-upaccheda*. Par contre le traitement des groupes consonantiques comportant un *-r-* est tout à fait inattendu en gāndhārī.

La conservation d'un *-r-* postconsonantique est l'un des traits qui caractérisent la gāndhārī. Dans certaines combinaisons, ce *-r-* peut disparaître, mais il cérébralise la consonne qui le précède ou le suit. Sont ainsi réguliers *p<u>tre, pracupaṇa, praceǵa, pratiṭhaveti . . . pradésami* (expression partiellement sanskritisée), *ṣavaǵe, paḍhavi* (< *pṛthivī-*), *cauṭhaye* (< *caturtha-*).

[10] Cette forme est très bien attestée: BROUGH, *Gdhpd.*, p. 87, §83 a.

[11] *BEFEO*, LXVII, 1980, 9–12 et 57–58; *BEFEO* LXXI, 1982, p. 39.

[12] KONOW, *CII*, pp. cii–civ.

Un groupe *-rv-* est normalement conservé, parfois au prix d'une métathèse (> *-vr-* ou *-r.v-*). Mais au lieu de *sarva* attendu nous lisons 1. 2 et 3 *save*, 1. 1 et 6 *saba*; au lieu de *pruva-*, *purva-*, nous voyons 1. 5 *pruba-*; au lieu de *nirvāṇa-*, 1. 6 *nivaṇae* apparaît. Ces formes (où *-b-* et *-v-* représentent respectivement *-bb-* et *-vv-* et étaient ainsi prononcés, autant qu'on puisse en juger) sont empruntées à un prakrit gangétique ou occidental (*save, nivaṇae*) ou à un prakrit de type pāli (*saba*). *Prubami* est une forme mixte, avec son *-r-* métathétique de type gāndhārī et son *-b-* de type pāli. Ce mélange de formes n'admet aucune explication de type linguistique. Il faut y voir la conséquence d'une technique de composition littéraire que nous commençons à bien connaître[13]: la juxtaposition de formules bouddhiques toutes faites, empruntées à des textes écrits en divers prakrits, et reproduites sans qu'on cherche vraiment à les adapter et à les unifier. Les quelques tentatives faites pour leur donner une apparence gāndhārī (1. 2 *save pracega*°; 1. 3 *save ṣavage*) paraissent bien insuffisantes en face des trois combinaisons suivantes de nominatifs pluriel: *saba Buddha; save °sabudha, save ṣavage puya<i>ta*. Il est probable que le rédacteur du texte connaissait très mal la gāndhārī et écrivait une espèce de *beech-la-mar* bouddhique.

Les aspirées posent tout autant de problèmes. Sont attendues les graphies *budha* (groupe *-ddh-*), *bhagavato, dhadue* (sonores initiales), *dukhovachedae*. On comprend aussi que *-ṭh-* soit sonorisé (en fait disparu?) dans *paḍhavi* < *pṛthivī-* et conservé dans *cauṭha-* = *cauṭṭha-* < *caturṭha-*. Entre voyelles *-dh-* > *-z-* souvent noté *-s-*: *tasagada-* < *tathāgata-*.[14] *Adhipati-*, 1. 1, est donc une graphie conservative dans un titre protocolaire emprunté au sanskrit. Mais que penser de la perte d'aspiration de *saba(va)du* < *saṃbhavatu*, de l'aspiration irrégulière de *dhakṣiṇami*, skt *dakṣiṇa-*? Si l'on rapproche ces formes de *aṣaḍasa*, 1. 7, toujours ainsi écrit dans les inscriptions kharoṣṭhī, de la forme *tadagada-* dans l'inscription de Senavarma[15] et d'autres exemples précédemment réunis par BROUGH et KONOW[16], il paraît difficile de ne pas voir dans ces irrégularités un fait de langue: dès le premier siècle de n.è., l'aspiration avait tendance à s'affaiblir ou à disparaître en gāndhārī ou dans certains parlers gāndhārī. Un phénomène analogue est connu pour les langues du Nouristan (où l'aspiration est depuis très longtemps perdue) et les parlers dardes continuateurs de la gāndhārī (où elle est en voie de disparition).[17] Il y a là une isoglosse propre aux parlers de la frontière entre langues indiennes (où l'aspiration est normalement conservée) et langues iraniennes (où elle a normalement disparu).

La syntaxe et la morphosyntaxe sont déconcertantes. Les nominatifs pluriels des thèmes en *-a-* sont apparemment en *-a* < *-āḥ*; ceux des thèmes pronominaux sont régulièrement en *-e*. Mais ces graphies sont trompeuses car à côté de *save*, régulier au moins pour la finale, on trouve *saba* irrégulier; à côté de *puyaita*, on lit *ṣavage*. Les génitifs en *-o* de *bhagavato* et *bhagavado'rahado* ont l'apparence de graphies savantes et archaïsantes. Il est probable qu'en réalité, tout comme dans l'inscription de Senavarma,[18] les voyelles finales étaient tellement affaiblies que leur timbre était neutralisé.

[13] *BEFEO*, LXXI, 1982, pp. 36–39.

[14] J. BROUGH, *Gdhpd.*, p. 94 §43. *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 14.

[15] ligne 7 c: *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 25.

[16] J. BROUGH, *Gdhpd.*, p. 92 §39. KONOW, *CII*, p. ci.-

[17] G. FUSSMAN, *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, Paris, EFEO, 1972, index *s.v.* désaspiration et carte «fumée».

[18] *BEFEO*, LXXI, 1982, pp. 40–41.

La désinence des locatifs de thèmes en *-a-* change selon la phrase: *°prubami pradeśami, °thubami, dhakṣiṇami bhagami*, mais *vaṣaye cauṭhaye*[19] et même *divasaye daśame*! Il est clair que ce texte a été composé en joignant bout à bout des formules empruntées à des parlers divers: cette courte dédicace est un véritable patch-work. L'auteur de ce texte ne s'est pas soucié de lui donner ne serait-ce qu'une apparence de cohérence linguistique, peut-être parce qu'il n'en avait pas la capacité. J'en vois un indice dans la ligne 1, dont la traduction est à peu près sûre (voir ci-dessous), et qui est un monstre grammatical: un syntagme génitifs + nominatif singulier en *-e* (*Rajasa Vijidaseṇasa KuXdhipatisa p<u>tre*); un nominatif singulier en *-a* dépendant de *p<u>tre* (ou un génitif sans désinence?) formant syntagme avec deux génitifs (*Ajidaseṇa Oḍirajasa ṇavhapatisa*) soit des termes qui, à partir de *p<u>tre* y compris, devraient tous être des instrumentaux compléments de *puyaita* et ne le sont pas. On aurait dû avoir**Rajasa Vijidaseṇasa KuXdhipatisa putreṆA AjidaseṇEṆA OḍirajEṆA ṇavhapatiṆA saRVE Budha puyaita*. On pourrait certes songer à construire autrement, couper après *ṇavhapatisa* et traduire: «(don de) Ajitasena, fils de Vijitasena, chef suprême. Tous les Buddhas sont honorés». Mais cela ne permettrait pas de porter un jugement plus favorable sur les connaissances grammaticales du rédacteur puisqu'une telle construction suppose l'omission des très fréquents *deyadharma* ou *danamukha*, deux fautes de syntaxe (*p<u>tre* pour *putrASA* et *Ajidaseṇa* pour *AjidaseṇaSA*) et une très grande maladresse stylistique (longue suite de génitifs dont les premiers dépendent des seconds).

Passe encore que l'auteur d'un texte qui se veut solennel juxtapose des formules religieuses ou littéraires d'origine très différente sans rien y changer et qu'il mélange des formes appartenant à des dialectes très différents. Mais qu'il ne sache pas tourner une formule protocolaire et lui faire subir la plus simple des transformations grammaticales (déclinaison à l'instrumental des termes compléments d'agent de *puyaita*) prouve qu'il ne savait pas la langue. Il est très probable que le rédacteur de ce texte était un moine bouddhique qui ne savait pas la gāndhārī et dont la langue maternelle n'était pas un dialecte indo-aryen. Il n'est même pas sûr qu'il ait su lire et écrire: on peut très bien supposer que le texte ait été dicté à un scribe royal (qui lui-même ne comprenait pas ce jargon), puis gravé sur la plaque d'or par un ouvrier qui ne savait pas lire (on explique ainsi les erreurs fréquentes dans les légendes monétaires). L'inscription d'Ajitasena permet en tout cas de comprendre pourquoi certaines inscriptions kharoṣṭhī résistent obstinément à la traduction et même à la compréhension.[20]

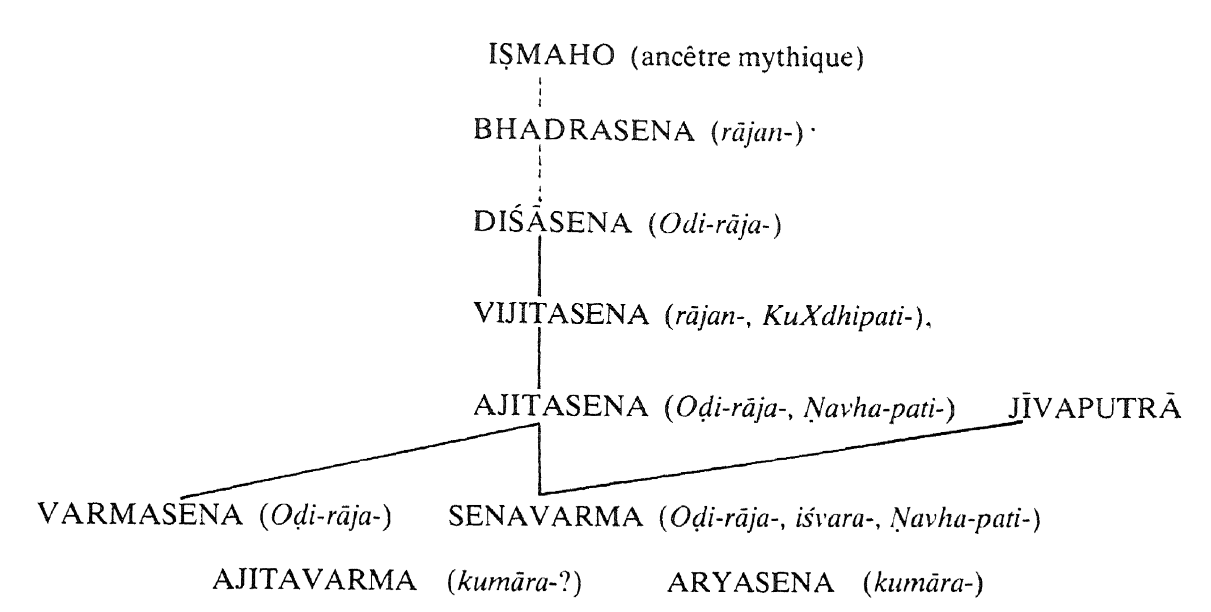
Titres et noms propres

L'inscription d'Ajitasena permet de compléter l'arbre généalogique de Senavarma, tel que je l'avais dressé en 1982: elle nous fait en effet connaître le nom du père d'Ajitasena et grand-père de Senavarma. Pour le reste, je n'ai pas encore à modifier mon commentaire de 1982.[21] Le nouvel arbre généalogique est donc le suivant:

[19] *Vaṣaye* se lit dans l'inscription de Senavarma en 14 b. Voir mon commentaire *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 35–36.

[20] Par exemple le bas-relief de Yakubi (KONOW, *CII*, pp. 131–133; FUSSMAN, «Numismatic and Epigraphic Evidence For The Chronology of Early Gandharan Art», *Berlin Symposium 1986*, à l'impression), le reliquaire (en l'honneur de?) Kopśakasa (*BEFEO*, LXXIII, 1984, pp. 38–46) et même la première ligne du reliquaire de Wardak (KONOW, *CII*, p. 170).

[21] *BEFEO*, LXXI, 1982, pp. 44–46.



L'inscription d'Ajitasena, très bien gravée, confirme qu'il faut lire *Ṇavhapati* en 1 b de l'inscription de Senavarma. La signification exacte de ce titre n'en est pas plus claire, ni son rapport avec le titre de *KuX-adhipati-* porté par Vijitasena. Si, comme il est probable, *KuX-adhipati-*et *Ṇavha-pati-* sont typologiquement semblables, il est difficile de continuer à penser que *ṇavha-* est un mot iranien signifiant «peuple» comme le voudrait H. BAILEY ou un mot sanskrit rare signifiant «roi» comme je l'avais suggéré.[22] *KuX-* et *Ṇavha-* paraissent plutôt être des noms propres, noms de clans ou de tribus, d'où ma traduction. Pour le reste, mes commentaires de 1982 restent valables.

Comme Bhadrasena («dont les armées sont bonnes»), comme Diśāsena («dont les armées [atteignent] les points de l'horizon»), comme Ajitasena («dont les armées sont invaincues»), Vijitasena porte un beau nom sanskrit: «qui vainc les armées [des autres souverains]». Cette traduction suppose une connaissance de la grammaire sanskrite dont on a du mal à créditer les sujets de Vijitasena. Un sanskritiste débutant aurait tendance à comprendre «celui dont les armées sont vaincues». La possibilité d'un tel double-entendre suffirait à rendre inauspicieux un nom aussi ambigu et on pourrait s'étonner que Vijitasena ait cru devoir l'adopter. Le problème se pose de même façon pour les rois de Khotan dont certains portent des noms commençant par *Vijita°* (*Vijita-siṃha-*, etc.) J. BROUGH l'avait résolu de manière simple et élégante en expliquant que *vijaya-*, *viyaka-* et *vijita-* sont des graphies différentes d'un même mot prononcé * *vi'i'a* et correspondant à skt *vijaya-* «victoire».[23] Il est en effet probable qu'en gāndhārī *vijaya-*, *viyaka-* et *vijita-* se prononçaient pareillement **vi'i'a*; *Vijayasena-* serait un nom sanskrit tout à fait acceptable et d'ailleurs attesté. Mais le parallélisme *Vijitasena-*/*Ajitasena-* et le fait que tous les noms des rois d'Oḍi soient en bon sanskrit, même si *-t-* y est écrit *-d-*, me font douter que *Vijitasena-* soit une graphie faussement savante (un contr'épel) de **vi'i'a°* < *vijaya°*. Il est plus simple de considérer que le nom des rois d'Oḍi a été composé par le brahmane qui leur servait de *purohita* et (ou) d'astrologue, brahmane qui savait (ou savait à peu près) le sanskrit, et qu'il n'y avait parmi les sujets des souverains d'Oḍi personne qui sût assez de sanskrit pour interpréter ce nom, même de façon inexacte. L'analyse linguistique que j'ai donnée de l'inscription d'Ajitasena montre bien qu'il

[22] *BEFEO*, LXXI, 1982, p. 12 et 44–45.

[23] *Gdhpd.*, p. 91 note 2.

avait peu de grammairiens dans l'entourage des rois d'Oḍi. Par vanité, par souci du décorum royal, ces roitelets tenaient à avoir un nom officiel en bon sanskrit et à porter des titres adaptés du sanskrit. Comme beaucoup de souverains bouddhistes indiens ou indianisés, ils ne jugeaient pas incompatibles la croyance au Buddha et l'accomplissement de cérémonies religieuses spécifiques de la royauté indienne qui requièrent l'intervention de brahmanes spécialistes. Aussi, comme tout potentat indien, il entretenaient sans doute quelques brahmanes. Ces derniers étaient bien les seules personnes parmi leurs sujets à pouvoir s'interroger sur le sens des noms sanskrits qu'ils avaient eux-mêmes attribués à leurs protecteurs, les rois d'Oḍi.

Le royaume d'Oḍi

L'inscription d'Ajitasena contient une indication qui permet de mieux localiser la principauté contrôlée par les rois d'Oḍi. Je n'accorde pas beaucoup d'importance au renseignement que m'a donné Monsieur Kaku (*supra*, p. 1) sur l'origine supposée de la trouvaille: Mata dans le Swāt. Monsieur Kaku a acheté cet objet à Londres et sa bonne foi est entière, mais je ne me fierai pas à un renseignement qu'il tient sans doute d'intermédiaires pakistanais: ceux-ci ont toujours intérêt à cacher le nom réel de leurs fournisseurs et à dissimuler la provenance exacte d'objects qui proviennent de fouilles clandestines ou de trouvailles de hasard, mais qui dans tous les cas auraient dû être remis au Service Archéologique du Pakistan (Pakistan Archaeological Department). J'ai quand même cherché à localiser sur une carte le toponyme Mata. Je n'ai trouvé aucun Mata sur les cartes du Swāt que j'ai pu consulter.[24] L'archéologue pakistanais A.H. DANI, que j'ai consulté à ce sujet, et qui a parcouru le Dīr et le Swāt, connaît bien un Mata dans la région de Peshawar mais aucun ni dans le Dīr, ni dans le Swāt. Je n'en conclus pas nécessairement à l'inexistence d'un Mata dans le Swāt car les cartes sont peu détaillées et bien des lieux-dits n'y figurent pas. En outre comme beaucoup de toponymes sont formés à partir de noms propres (possesseur du terrain ou grand homme local), ils sont susceptibles de changer assez vite. Il arrive aussi qu'un même lieu soit localement connu sous un autre nom que celui autrefois enregistré par les cartographes et qui est devenu son nom «officiel» ou administratif.

Il est possible aussi qu'au cours des différentes étapes de sa longue transmission (le fouilleur - l'intermédiaire entre celui-ci et l'antiquaire pakistanais - un ou plusieurs antiquaires pakistanais - un ou plusieurs intermédiaires londoniens- l'antiquaire japonais et moi-même) ce toponyme ait été déformé. J'ai donc cherché s'il existait des toponymes dont la prononciation fût voisine de Mata. Il existe effectivement un Maiār dans le Dīr[25], mais il serait dangereux

[24] La plus complète est celle de «Upper Swāt and Adjacent Tracts» figurant à la fin de A. STEIN, *An Archaeological Tour in Upper Swat and Adjacent Hill Tracts*, Memoirs of the Archaeological Survey of India n° 42, Calcutta 1930. La carte publiée dans A. STEIN, *On Alexander's Track to the Indus*, London 1929, en est une version simplifiée. Carte plus moderne (pour les toponymes), mais moins complète, dans G. TUCCI, «Preliminary report on an archaeological survey in Swāt», *East and West*, vol. 9 n° 4, Déc. 1958, pp. 279–328 (avec de nombreux autres toponymes dans le texte).

[25] Survey of Pakistan, 1:1.000,000 Map of the North West Frontier Province, 7th edition, carré C 3. *Ancient Pakistan*, Bulletin of the Department of Archaeology, University of Peshawar, vol. IV, 1968–1969, carte entre les pp. 4 et 5.

d'en conclure que le reliquaire d'Ajitasena vient du Swāt ou du Dīr: le texte de l'inscription suggère une autre direction.

Ligne 5, dans le liste des locatifs indiquant où ont été déposées les reliques, se glisse une forme *Tirae*, seul locatif féminin dans une longue liste de locatifs masculins singuliers en *-ami*. Il est difficile de voir en ce mot autre chose qu'un toponyme, *Tirā*. La confusion fréquente de *t* et *d* en kharoṣṭhī fait qu'on peut songer à lire *Dirae* et à traduire «dans le Dīr». J'écarte cette solution parce que ce texte est bien gravé et que la distinction entre *t* et *d* est assez facile à faire. En outre Dīr suppose un étymon *Dira-*, non **Dirā-*. Je maintiens donc la lecture *Tirae*.

Or Tirā est un toponyme très connu. Orthographié Tirah, c'est le nom d'une chaîne et d'une vallée situées immédiatement au Sud-Ouest de la passe de Khyber. Les Afrīdīs, tribu pashtun tard venue dans la région, en expulsèrent les derniers habitants de langue indienne au début du XIXè siècle.[26] Depuis les Afrīdīs interdisent jalousement l'entrée de ce territoire à tout étranger à leur tribu, fût-il un officier britannique ou un haut fonctionnaire pakistanais. A ma connaissance, les seuls Européens à avoir vu Tirah furent les soldats de l'expédition punitive britannique de 1897 (29 Oct. -17 Déc. 1897).[27]

Olaf Caroe, qui fut le dernier gouverneur britannique de la North-West Frontier Province, donne quelques renseignements sur Tirah.[28] Il ne cite pas ses sources, sans doute le ouï-dire et les rapports des services secrets britanniques. Je cite intégralement les deux passages les plus importants, car ils montrent qu'il s'agit d'un territoire relativement riche. «Warburton was able to open up the [Khyber Pass] himself (à partir de 1879) and to move freely under tribal escort to its western end. He was also admitted to the Mallagori and Shilman country between the pass and the Kabul River, and all over the Loargai plateau where Landi Kotal now stands. But he was never able to reach the highlands of Afridi Tirah until he went there with the army on the only occasion when any European has ever seen that forbidden land. As it was then, so it is still; the Afridis do not admit any stranger to their central fastnesses in Maidan, though the time for opening it must inevitably come. A bare thirty miles from Peshawar, from six to seven thousand feet above sea-level, overlooked by the pine-clad summits of the middle Sufed Koh- what a place for a summer retreat from the fury of hot weather! All Afridis speak of their eyrie, and its extension Rajgal, as the rival of Kashmir . . .» (p. 379). «Even Tirah and Waziristan contain within their limits first-rate pasturage for valuable flocks, and in their recesses splendid soft-wood forests . . .» (p. 321).

Le passé de Tirah n'est pas mieux connu que son présent. L'article Afrīdī de la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* (C. Collin Davies) ne contient guère d'informations sur Tirah. On a suggéré que Tirah avait été au XVIe siècle un bastion de l'hérésie musulmane dite Roshaniyya.[29] A partir d'Akbar, l'histoire de Tirah est mieux connue: elle est liée aux vains efforts faits par les divers gouvernements indiens, depuis les Moghols, pour s'assurer le contrôle de la passe de Khyber.[30] La seule mention plus ancienne de Tirah qui soit venue à ma

[26] Sur le Tirohi, langue darde des anciens habitants de Tirah, voir la bibliographie dans G. FUSSMAN, *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, Paris, EFEO, 1972, p. 28 et conclusion p. 398.

[27] R. WARBURTON, *Eighteen years in the Khyber (1879–1898)*, London 1900, Pakistan reprint, Karachi, 1975, pp. 300–312.

[28] O. CAROE, *The Pathans, 550 B.C-A.D. 1957*, London 1958, reprint 1964, avec un très bon index.

[29] O. CAROE, *op. cit.*, pp. 200–214.

[30] O. CAROE, *op. cit.*, index.

connaissance est datée de c. 1278.[31] A cette époque, Tirah était encore un pays de langue darde. Tirah n'est donc pas un toponyme Afrīdī récent et peut continuer un toponyme darde (gāndhārī) beaucoup plus ancien. Rien n'empêche donc d'identifier *Tirae* dans l'inscription d'Ajitasena à l'actuelle Tirah. Les rois d'Oḍi auraient été les gardiens de la passe de Khyber. Rien ne nous autorise par ailleurs à limiter à Tirah l'étendue de leurs domaines: ils pouvaient contrôler bien d'autres vallées des monts Sulayman.

Je dois pourtant rappeler qu'il ne suffit pas de constater l'identité phonique d'un nom ancien (Tirā) et d'un nom moderne (Tirah) pour postuler l'identité des lieux qu'ils désignent. Il existe plusieurs Paris dans le monde. Seul un renseignement digne de foi sur le lieu réel de la trouvaille pourrait permettre de passer de la présomption à la certitude. Je doute que nous l'ayons jamais.

La date

La date de l'inscription de Senavarma étant à peu près connue, celle de l'inscription d'Ajitasena l'est aussi. Concernant la première, j'écrivais en 1982: «L'inscription est datée à dix ans près. La présence active de Kujula Kadphisès dans le Nord-Ouest de l'Inde est attestée vers 20 de n.è. Il meurt dans les années 30. L'inscription de Senavarma a donc été gravée entre 20 et 30 de n.è., un peu plus tard peut-être (guère après 40 en tout cas) si le fait que Kujula Kadphisès ne soit pas personnellement honoré implique qu'il était décédé. La date de 14 b, «en l'an quatorze», ne peut être rapportée à aucune ère connue. J'en déduis que c'est une année régnale de Senavarma».[32]

L'inscription d'Ajitasena est séparée de celle de Senavarma par a) l'espace qui sépare la quatrième année de règne d'Ajitasena de l'accession au trône de Senavarma + b) les quatorze ans écoulés entre l'accession au trône de celui-ci et la gravure de la plaque d'or, soit $x + 14$, disons 20 à 30 ans. L'inscription d'Ajitasena date donc des alentours de n.è. (c. 20 avant-20 après n.è.). *Telle est la solution de prudence qu'il convient pour l'instant d'adopter.*

Ceci dit, la traduction de *vaṣaye* par «année [de règne]» n'est rien d'autre qu'une supposition. Dans les deux textes, la formulation est à peu près la même: *vaṣaye catudaśaye 10 4* BLANC *iśparasa Senavarmasa varṣa-sahasa-parayamaṇasa śravaṇa(s)a masasa divase aṭhame 4 4* (Senavarma 14 b-d); *vaṣaye cauṭhaye 4 Aṣaḍasa masa*<*sa*>*divasaye daśame 10* (Ajitasena 7). Dans les deux cas aussi la date se trouve à la fin du texte. Il est clair qu'il y a là une formule de datation officielle ou semi-officielle et il est possible qu'elle se réfère à une même ère, celle des rois d'Oḍi ou de leur suzerain.

Or la même formulation se retrouve dans l'inscription de Takht-i Bāhī qui mentionne Gondopharès et où est employée une deuxième formule de datation renvoyant à l'ère d'Azès I selon toute probabilité: *maharayasa Guduvharasa vaṣa 20 4 1 1 saba* [*tsarae ti*]*śatimae 1 100 1 1 1 Veśakhasa masasa divase (pra)ṭham*[*e*].[33] En principe rien ne s'oppose à ce que *vaṣa* et

[31] Yu. V. GANKOVSKY, *The Peoples Of Pakistan, An Ethnic History*, 2nd Pakistani edition, Lahore, 1973, p. 134, note 139: «In the deed which Mangu Ka'an granted to the Malik Shamsuddin I Kurt (d. circa 1278), we find Kabul, Tirah and Afghanistan transferred to its authority. For more details see I.P. Petruševskij, «Trud Sejfi kak istočnik po istorii Xorasana», *Trudy Južno-Turkmenistanskoj Arpxeologičeskoj Kompleksnoj Ekspedicii*, t. V, Ashkabad, 1955, p. 156».

[32] *BEFEO*, LXXI, 1982, pp. 43–44.

[33] KONOW, *CII*, p. 62 Sur la lecture *vaṣa* = *vaṣe*, BROUGH, *Gdhpd.*, p. 82 §23.

vaṣaye renvoient à une même ère dont l'an 1 commencerait en 21 de n.è. comme on voit par le tableau ci-dessous

	vaṣaye	*saṃvatsarae* (Azès)	A.D.
Gondopharès	26	103	46
Senavarma	14		34
Ajitasena	4		24
	1		21

Par rapport à la chronologie que jusqu'ici je défends, deux ajustements seulement seraient nécessaires: il faudrait postuler l'existence d'une cinquième ère et peut-être faire débuter le règne de Gondopharès après 20 de n.è. (si l'ère *vaṣaye* n'est pas une ère de Gondopharès et si l'aṇ 26 de l'inscription de Takht-i Bāhī ne renvoie pas à ses années de règne).[34] Tout ceci nécessite confirmation, c'est-à-dire d'autres trouvailles, et c'est pourquoi je ne prolonge pas davantage cette discussion.

II Le reliquaire et son contenu (Pl. IV-VI)

Grâce à l'amabilité de Monsieur Kaku, je puis également publier ici des photographies du reliquaire d'Ajitasena et de son contenu. Monsieur Kaku a bien voulu me donner, dans une lettre du 23 Mars 1986, les précisions suivantes que je cite sans y changer un mot.

«The casket (Pl. IV a) is made of grey schist with the height of 16 cm and width 13 cm containing silver and gold containers, 2 each (Pl. IV b). The larger silver container has the second silver container in it, and the second container has the third gold one in it. In the third container was enclosed the smallest gold container in which there are something like brownish mud and about 2 mm length white staff like bone. Respective sizes of these containers are height 5,5 cm, 4 cm, 3 cm and 2 cm and width, 5 cm, 4,5 cm, 3 cm, and 2 cm according to the order of the sizes.

Other contents are as follows: a cotton cloth of 12 x 9 cm size with 2 *triratna* stitchings (Pl. V, e), gold and silver pieces like flower petals (Pl. VI), sweet water pearls, crystal, amethist, turquoise (Pl. V, a-d) and gold leaf with kharoṣṭhī drawings (Pl. I-III)».

Ce dépôt est donc d'un type tout à fait courant: un reliquaire de pierre contenant des reliquaires métalliques emboîtés dont le plus petit, en or, contient un fragment minuscule d'os supposé être une relique corporelle du Buddha. Le reliquaire extérieur est enveloppé d'un tissu, souvent disparu. Les reliquaires intérieurs sont aussi enveloppés d'un tissu, en général mieux conservé (ici Pl. V, e). Les reliques sont déposées en même temps que des offrandes dont le total représente un échantillon des «sept matières précieuses» traditionnelles dans le bouddhisme: or, argent, béryl (ou aigue-marine), cristal, agate, corail, turquoise. Normalement ces offrandes ne sont jamais constituées de matériaux bruts. L'or et l'argent ne se présentent ni en lingots, ni en poudre, mais sous forme de bijoux, d'ornements divers ou

[34] Tous les éléments de cette discussion sont exposés *BEFEO*, LXVII, 1980, pp. 29–43.

de monnaies. Les pierres sont taillées, les perles sont percées et enfilées en collier. Comme dans tout culte indien, les fleurs constituent la première, et peut-être la plus importante, des offrandes, qu'elles soient naturelles ou, comme ici, brodées (Pl. V, e) ou faites d'or et d'argent (Pl. VI, a-b).[35]

Il n'existe pas encore de publication d'ensemble des reliquaires du Gandhāra (emplacement, contenu, typologie). Ce n'est pas ici le lieu de la faire. Je me contenterai donc de quelques références et citations. Il existe deux types de reliquaires, compartimentés comme une boîte à fards ou non. J. MEUNIÉ a donné en 1939 une description détaillée, accompagnée de nombreuses références, d'un reliquaire compartimenté de type courant, le reliquaire de Qol-i Nāder.[36] La fouille de Taxila a livré de nombreux reliquaires dont le contenu évoque tout à fait celui du reliquaire d'Ajitasena et contenant parfois, comme celui-ci, une feuille d'or inscrite.[37] Mais le meilleur exemple de reliquaire en pierre non compartimenté et renfermant des reliquaires métalliques emboîtés se trouve aujourd'hui au Musée de Berlin.[38]

Cette façon d'envelopper et de protéger les reliques est une manière de leur témoigner du respect et de leur rendre l'honneur qui leur est dû (*pūjā-*). Voici, selon un texte tardif mais caractéristique de la dévotion bouddhique, comment Mahākāśyapa, au temps d'Ajātaśatru, protégea les reliques dù Buddha: «He placed the relics of the Exalted One in a yellow sandal-wood urn, placed that yellow sandal-urn inside another yellow sandal-wood urn, that too, inside another and thus, he put eight yellow sandal-wood urns together, and, in this manner, he placed the eight urns inside eight yellow sandal-wood thūpas (put together), the yellow sandal-wood urns thūpas inside eight red sandal-wood urns (put together), the eight red sandal-wood urns inside eight red sandal-wood thūpas (put together), the eight red sandal-wood thūpas inside eight ivory urns, the eight ivory urns inside eight ivory thūpas (put together), the eight ivory thūpas inside eight urns made of all (seven) precious things, the eight urns made of all (seven) precious things inside eight thūpas (put together) made of all (seven) precious things, the eight thūpas made of all (seven) precious things inside eight golden urns . . .» et ainsi de suite avec de l'argent, du diamant, du rubis, de l'agate et du cristal.[39]

Le reliquaire extérieur, en schiste gris, (Pl. IV a) est décoré de fleurs et de pétales stylisés: les fleurs sont un ingrédient obligé des *pūjā-*. De nombreux reliquaires de pierre portent un décor floral de ce type, mais je n'en connais aucun où l'ordonnance du décor soit exactement semblable à celle du reliquaire d'Ajitasena. Par contre, autant que je puisse en juger à partir

[35] Références textuelles dans A. BAREAU, «La construction et le culte des stūpa d'après les *Vinayapiṭaka*», *BEFEO*, L-2, 1962, pp. 241–242.

[36] J. HACKIN, J. CARL et J. MEUNIÉ, *Diverses recherches archéologiques en Afghanistan (1933–1940)*, Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan, t. VIII, Paris, 1959, pp. 123–125, fig. 263.

[37] J. MARSHALL, *Taxila*, Cambridge 1951, Indian reprint, Delhi 1975, I, p. 267, pp. 241–256, p. 327, etc.

[38] H. HÄRTEL, *Berliner Museen*, 28. 1983, p. 6. L'inscription que porte ce reliquaire, ou inscription du Bhagamoya, a déjà été publiée trois fois: H.W. Bailey, *JRAS*, 1982, 2, pp. 150–155, Pl. IV–VIII; G. FUSSMAN, *BEFEO*, 1984, 33–38, Pl. I–IV (autres photographies); R. SALOMON, *Indo-Iranian Journal*, 27, 1984, pp. 107–120. Ce reliquaire comporte la particularité suivante: le bouton de préhension du couvercle est lui-même un reliquaire miniature; pour un reliquaire de même type, voir J. MARSHALL, *Taxila*, I, p. 244; III, Pl. 50 e Le reliquaire de Bīmarān est un autre exemple célèbre de reliquaire métallique contenu à l'intérieur d'un reliquaire de pierre non compartimenté.

[39] *The Chronicle of The Thūpa and The Thūpavaṃsa*, translated and edited by N.A. JAYAWICKRAMA, London, Pali Text Society, 1971, p. 45.

de photographies[40], il existe à Taxila au moins deux reliquaires ayant la forme caractéristique (ovoïde, avec un petit bourrelet servant de base) du reliquaire d'Ajitasena.

Le premier fut trouvé à Sirkap. Il est en schiste gris lui aussi, et décoré de pétales. Il contenait, entre autres, huit monnaies de bronze au nom d'Azès, aux types du roi assis sur un coussin les jambes croisées/Hermès debout.[41] Sir John MARSHALL attribuait ces monnaies à Azès I, mais G.K. JENKINS y voit avec raison une frappe de Taxila d'Azès II.[42] Le dépôt date probablement de cette époque, c'est-à-dire des vingt premières années de n.è.[43], à la rigueur quelques années plus tard.

Le deuxième reliquaire fut trouvé dans le *stūpa* N 7 près du Dharmarājikā. Il est aussi en schiste gris et décoré de feuilles. A l'intérieur se trouvait un bronze du même Azès II, aux mêmes types que précédemment décrits.[44] Lui aussi date donc des vingt premières années de n. è.

Il existe d'autres reliquaires de même forme, mais dont le couvercle comporte en outre un bouton de préhension. L'un fut trouvé à Taxila, près du Dharmarājikā, dans les débris du *stūpa* T 12. Il est aussi en schiste gris et décoré de feuilles de lotus. Il contenait un bronze de Kujula Kadphisès,[45] ce qui fait dater le dépôt des années 30–50 de n. è. Les reliquaires d'Indravarman (an 63 d'Azès I = 6 de n. è. sous Azès II) et de Ramaka ne sont pas décorés extérieurement[46], mais ils semblent avoir le même profil que le reliquaire d'Ajitasena et n'en diffèrent que par l'existence d'un bouton de préhension. Tous ces parallèles confirment la date fournie à partir des données des inscriptions de Senavarma et d'Ajitasena: le reliquaire d'Ajitasena date des environs de n. è., probablement du premier quart du Ier siècle de n. è.

Les bijoux qu'il contenait fournissent des indications chronologiques concordantes. Sur la photo Pl. V b se voit une fleur d'or dont le centre, entouré d'un galon perlé, devait être incrusté d'une pierre précieuse. La même fleur se voit sur deux pendants d'oreille de Sirkap trouvés avec un trésor d'argenterie d'époque śaka, très probablement enterré avant la prise de la ville par les Kouchans, et qui comportait un objet daté, le vase de Jihoṇika de 191 = c. 20 de n. è.[47]

Pl. V b se voient deux cylindres d'or appartenant à un collier de même type qu'un collier de Sirkap.[48] Les cylindres de Taxila-Sirkap paraissent plus travaillés (ils sont ajourés), mais la forme, la fonction, l'effet sont identiques. Le collier de Sirkap faisait partie d'un trésor comportant aussi deux bagues inscrites[49] dans une kharoṣṭhī apparemment contemporaine de l'écriture de l'inscription d'Ajitasena (même forme des *sa*). Toutes les indications concordent donc et confirment que le règne d'Ajitasena doit être placé dans les premières années du Ier

[40] Les photos sont en général prises de haut, ce qui aplatit la forme. Par ailleurs, à partir de la photo publiée Pl. IV a, on ne peut savoir si le couvercle comportait un bouton de préhension (cassé et disparu) ou non. Apparemment le reliquaire est intact.

[41] J. MARSHALL, *Taxila*, I, p. 167; III, Pl. 35 d et 36 f.

[42] G.K. JENKINS, «Indo-scythic mints», *Journal of the Numismatic Society of India*, XVII-2, 1955, pp. 5 et 8.

[43] Sur la chronologie de cette époque, FUSSMAN, *BEFEO*, LXVII, 1980, pp. 30–43.

[44] J. MARSHALL, *Taxila* I, p. 245; III, Pl. 50, l.

[45] J. MARSHALL, *Taxila*, I, p. 258; III, Pl. 49 d et 50 m.

[46] Photos dans H.W. BAILEY, *JRAS*, 1978–1, Pl. I–V et G. FUSSMAN, *BEFEO*, LXVII, 1980, Pl. I–II (d'après BAILEY).

[47] J. MARSHALL, *Taxila*, I, p. 156 n° 2; II, p. 624 n° 5; III, Pl. 190 f.

[48] J. MARSHALL, *Taxila*, I, p. 159 n° 7; II, p. 658, n° 59 a-f; III, Pl. 191 h.

[49] KONOW, *CII*, p. 100, n° 1–2.

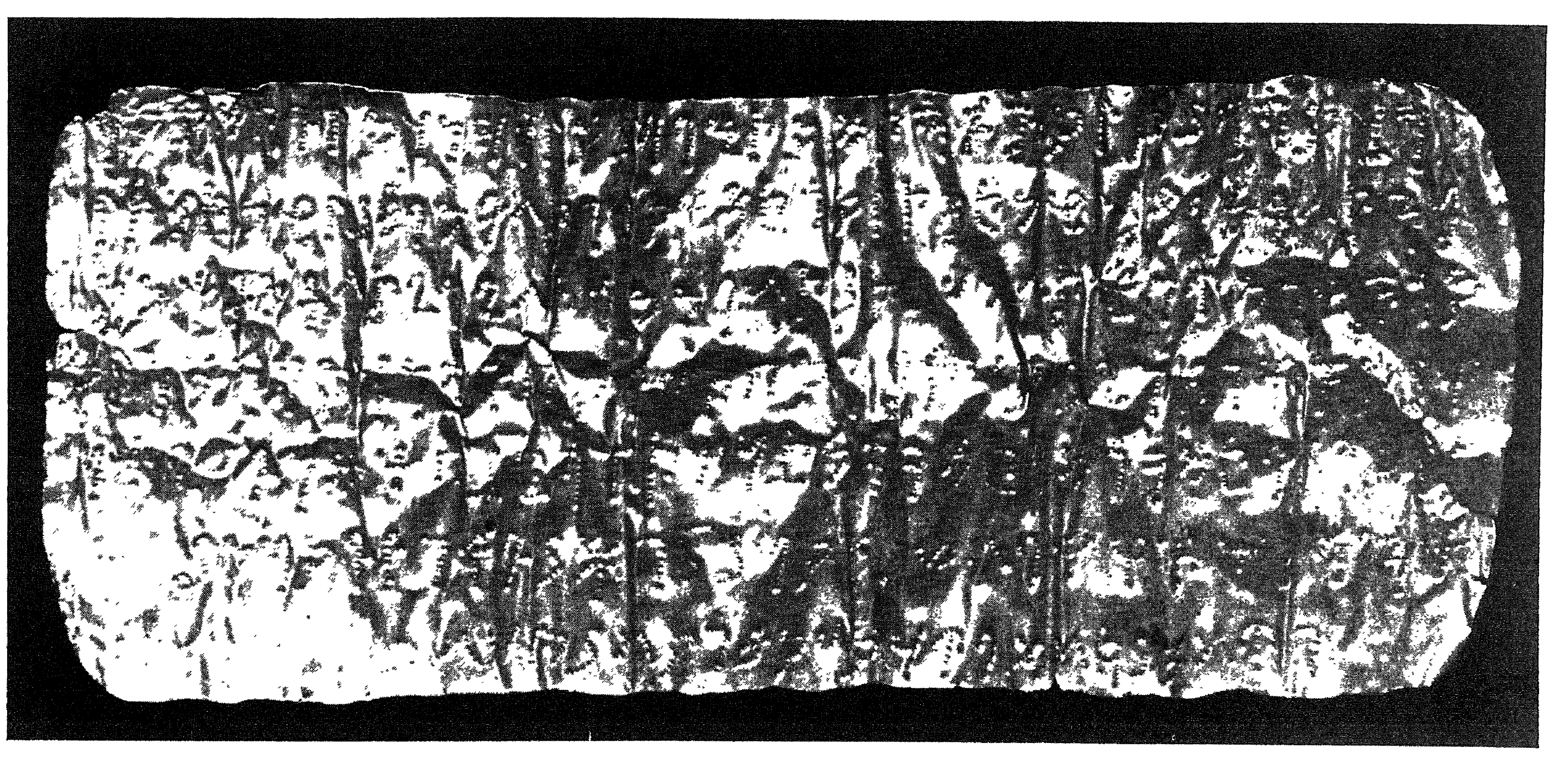
siècle de n. è. Ajitasena est probablement contemporain d'Azès II, au moins pour une partie de son règne. Mais l'inscription d'Ajitasena ne fait aucune référence à Azès II et la formule de datation ne renvoie pas à l'ère du «*mahārāja* Azès I décédé». A la différence de leurs voisins les roitelets d'Apraca, les souverains d'Oḍi réussirent donc à garder leur indépendance jusqu'à ce que, *volens nolens*, Senavarma reconnût l'autorité de Kujula Kadphisès.

Paris, Mai 1986
Collège de France
UA 041058 du CNRS

Addenda:

- Sur certaines des particularités linguistiques marquantes de l'inscription, voir l'exposé plus détaillé de G. FUSSMAN, "Gāndhārī écrite, gāndhārī parlée", Actes du Colloque International *Dialectes et formes dialectales dans les littératures indo-aryennes*, édités par C. CAILLAT, Paris, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1987.
- Sur les reliquaires gandhariens (p. 12 et note 38): Le reliquaire de Bhagamoya est illustré dans H. HÄRTEL, M. YALDIZ *et alii, Museum fur Indische Kunst, Katalog 1986, Ausgestellte Werke*, Berlin, 1986, n° 45 p. 31 et p. 182. Le reliquaire d'Ajitasena est illustré dans S.J. CZUMA, with the assistance of R. MORRIS, *Kushan Sculpture: Images from Early India*, Cleveland Museum of Art, 1985, n° 82, pp. 165–169.

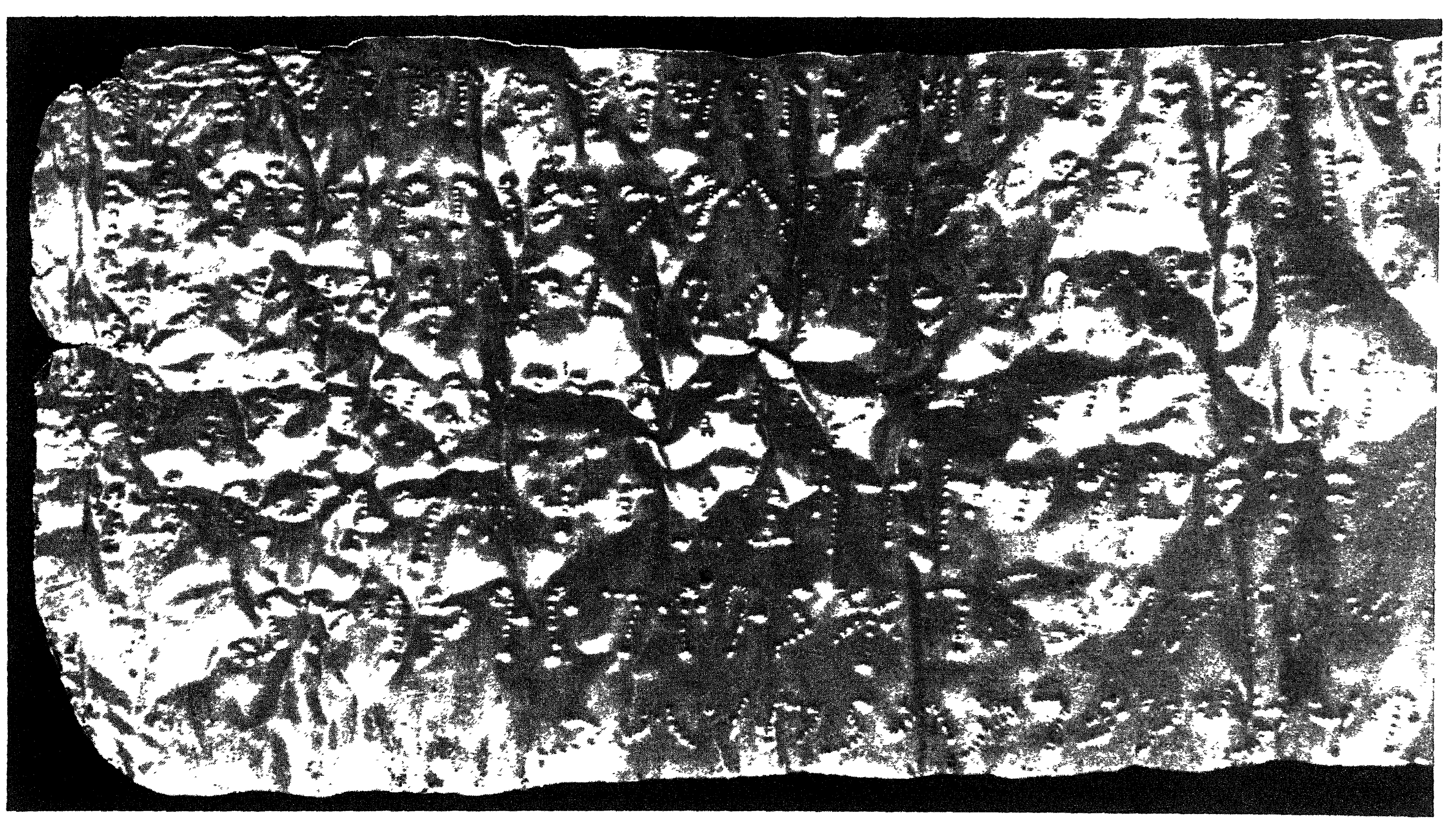
Paris, Octobre 1986.



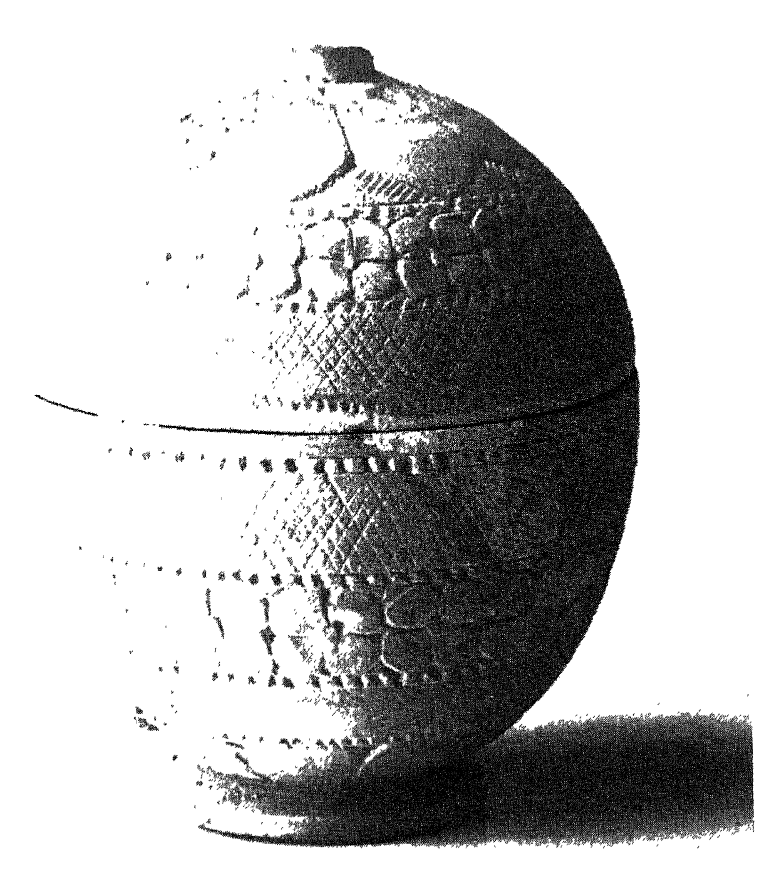
Inscription d'Ajitasena (11 × 4cm.).



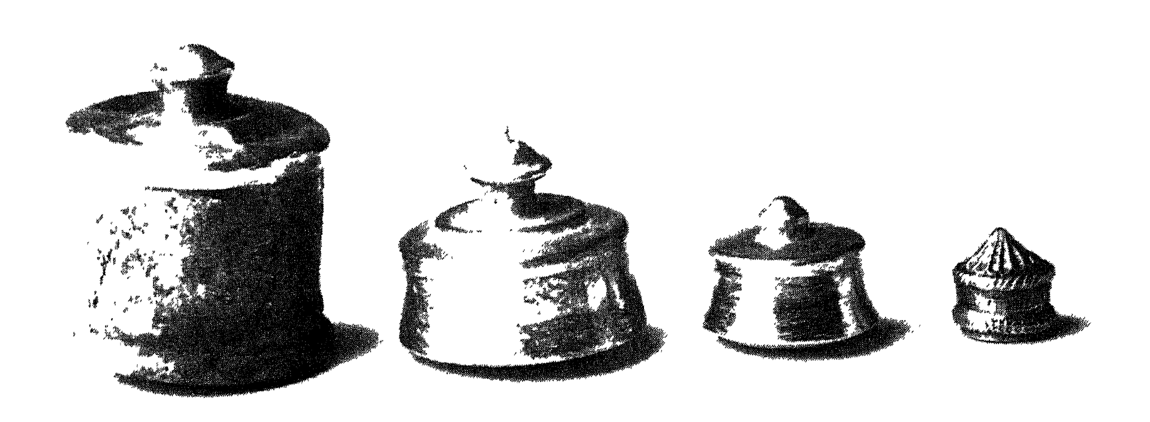
Inscription d'Ajitasena, début des lignes.



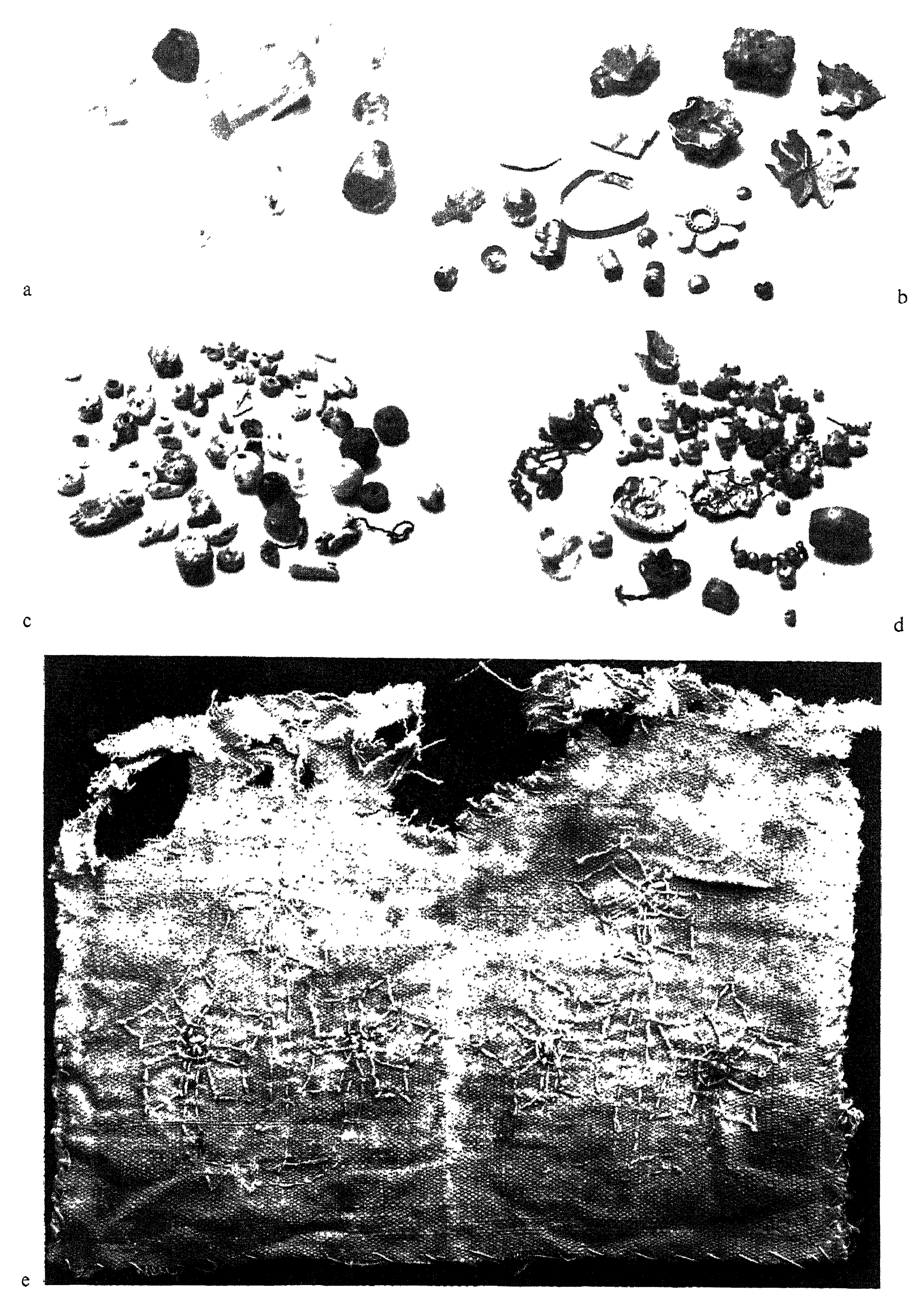
Inscription d'Ajitasena, fin des lignes.



a. Reliquaire d'Ajitasena en schiste gris (h.: 16 cm.).



b. Reliquaires d'argent et d'or emboîtés.



Pierres précieuses (a), perles (b, d), bijoux (b, d) et Tissu brodé (e) trouvés à l'intérieur du reliquaire d'Ajitasena.



Fleurs et feuilles en or (a, c) et argent (b, d) trouvés à l'intérieur du reliquaire d'Ajitasena.

QUESTIONS SUSCITÉES PAR UN STŪPA MONOLITHE

PAR

MIREILLE BÉNISTI

Dans son «*Catalogue and Hand-Book of the Archaeological Collections in the Indian Museum*», paru en 1883, J. Anderson dit, au sujet de deux petits *stūpa* en pierre de ce Musée: «Br. 13. A very small chaitya with a very broad base, the lowest ornament of which is a snake, above which there is a broad ornament of lotus petals, and over this, on the second contraction, four medallions, each with a seated Dhyāni-Buddha. The whole rests on a broad quadrangular base, about 5"75 square and 1"25 thick; the pagoda itself, without the *tee*, being 3"20 in height. The affinities are decidedly Burmese. No history.

Br. 14. Another chaitya of the same style as the last but larger, with the *tee* nearly perfect and without the quadrangular base. Height 10"40 × 7"25. The ornament is absent, and there are figures of five Buddhas instead of four, two of them being side by side, probably Vairochana by the side of Akṣobhya. No history.»[1]

C'est de ce dernier *stūpa* (Br. 14), qui offre à mes yeux plus d'un intérêt, que j'entends m'occuper ici. Il est à préciser, d'abord, que le sigle Br. qui lui a été attribué indique qu'il provient du Bihār. En 1933 R.D. Banerji, dans «*Eastern Indian School of Mediaeval Sculpture*», a mentionné ce *stūpa* en notant qu'il portait aux points cardinaux cinq «Dhyāni-buddhas» reconnaissables à leurs *mudrā* et à leurs *vāhana*: Amoghasiddhi en *abhayamudrā* sur Garuḍa, Amitābha en «*dhyāna-mudrā*» sur un paon, Ratnasambhava en *varadamudrā* sur un cheval, Akṣobhya en *bhūmisparśamudrā* sur un éléphant et Vairocana en *dharma-cakramudrā* sur des lions, ces deux derniers étant placés côte à côte. R.D. Banerji a donné une photographie de la pièce.[2]

Cette présence insolite, aux côtés des quatre Jina[3] des points cardinaux, de Vairocana, Jina du Zénith, a incité à son tour G. Combaz à signaler que «Un cinquième Jina, Vairocana, celui du Zénith, est visible sur un *stūpa* du Bihar».[4]

[1] J. Anderson, *Catalogue and Hand-Book of the Archaeological Collections in the Indian Museum*, 2 tomes, Calcutta, 1883, tome II, p. 81–82.

[2] R.D. Banerji, *Eastern Indian School of Mediaeval Sculpture*, Delhi, 1933, p. 153, pl. LXXV, c.

[3] Les Jina, dont la conception a été développée par le *Mahāyāna*, ont été appelés par certains auteurs comme J. Anderson, R.D. Banerji, etc., Dhyāni-Buddha. Ce terme est à écarter car on ne le trouve pas dans les textes (cf. J. Filliozat, *L'Inde classique*, tome II, 1953, p. 588) alors que «Jina» est couramment attesté dans les textes bouddhiques.

[4] G. Combaz, «L'évolution du *stūpa* en Asie», in *Mélanges chinois et bouddhiques*, 1936, 4, p. 90 et dessin, en fig. 7, qui reproduit la photographie donnée par R.D. Banerji.

Il ne m'a malheureusement pas été possible, à Calcutta, de voir le petit *stūpa* Br. 14; je ne dispose donc, pour l'étudier plus en détail, que des indications ci-dessus rappelées et du document des plus précieux qu'est la photographie donnée par R.D. Banerji, reproduite ici en figure 1.

Il convient, en premier lieu, d'analyser la pièce stylistiquement, de façon précise.

Ce petit *stūpa* monolithe comprend plusieurs parties superposées:

1- Un socle, rond et mince, porte sur sa tranche un décor géométrique. Ce socle correspond à ce que le *Kriyāsaṃgraha*[5] appelle *adhovedikā*, «plateforme du sol», qui d'après ce texte peut être ronde (*vartulā*), quadrangulaire (*caturasrā*), dodécagonale (*dvādaśāṅgā*), icosagonale (*viṃśatikoṇā*).

2- Une base ou tambour, *jaṅghāvedī*, «plateforme des jambes», est elle aussi ronde. Le *Kriyāsaṃgraha* stipule que «Celle-ci doit être seulement ronde». Cette base présente: a) une bordure constituée de pétales de lotus surmontés d'étamines; cette bordure, courant légèrement en retrait du socle, le sépare nettement de la base; b) un étranglement, une large gorge, supportant cinq appliques situées aux points cardinaux et dont deux sont placées côte à côte. Chaque applique offre, en relief, un personnage qui se détache sur un fond dessinant une auréole (*śiraścakra*) autour de sa tête et un nimbe (*prabhāvalī*) derrière son corps. Chaque personnage est assis en *vajrāsana* sur *vāhana*, le siège étant recouvert d'un tapis tombant en large arrondi.

3- Un dôme: *kumbha*, «vase», (mais *aṇḍa*, «œuf», est la dénomination la plus courante), est en forme de bol (*pātrākṛti*)[6] et porte, à sa partie inférieure, une rangée de minuscules pétales formant feston en relief.

4- Une superstructure cubique, la *harmikā*, est surmontée d'une corniche, *kaṇṭhikā*, et montre, gravé sur chacune de ses faces, un visage dont on voit surtout les yeux oblongs, les sourcils et, au-dessus de ceux-ci, sur le front, un signe en amande.

5- Un cône massif, strié, constitué par une superposition de minces moulures circulaires décroissantes, soudées les unes aux autres, n'est autre qu'une figuration de la «hampe aux parasols», *chattrāvalī*, les treize moulures schématisant treize parasols. Ce cône porte, à sa partie inférieure, surmontant chacune des faces de la *harmikā*, une plaquette ornée, en alternance, d'un *vajra* et d'une fleur en losange. Le cône est couronné d'une fleur de lotus épanouie qui correspond au *varṣasthālī*, «pot à pluie», indiqué par les textes. Il est à présumer que se trouvait, au-dessus du lotus, la partie terminale du poteau axial, *yaṣṭi*, appelée *yaṣṭikāśīrṣa*, «tête du poteau», surmontée de l'*uṣṇīṣa*, cette extrémité ayant dû disparaître par suite de rupture.

Si je compare le *stūpa* Br. 14 aux *stūpa* mineurs trouvés en grand nombre sur les sites du Bihār, je constate que les caractéristiques de ceux-ci sont très nettement différentes.

Leur base n'est pas creusée en «gorge» et, quand cette *jaṅghāvedī* supporte des personnages représentés, ceux-ci sont placés à l'intérieur de niches (*pratimāgṛha*) et non pas en relief sur des «appliques» elles-mêmes saillantes.

[5] J'utiliserai les termes du *Kriyāsaṃgraha* pour dénommer les différentes parties du *stūpa* (cf. M. Bénisti, «Etude sur le *stūpa* dans l'Inde ancienne», *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, L, 1, 1960, p. 89 sq. et aussi G. Roth, «Symbolism of the Buddhist *Stūpa*», in *The Stūpa: Its Religious, Historical and Architectural Significance*, edited by A.L. Dallapiccola in collaboration with S. Zingel-Avé Lallemant, Wiesbaden, 1980.

[6] Le *Kriyāsaṃgraha* distingue quatre types de *stūpa* selon la forme du dôme: en forme de tas de grains (*dhānyākṛti*), de bol (*pātrākṛti*), de bulbe (*gaṇḍākṛti*), de vase (*kalaśākṛti*) (cf. M. Bénisti, «Etude . . .» *op. cit.* p. 104–105; *nota*: il est à remarquer que le texte emploie, pour désigner le *stūpa*, le terme de *dharmadhātu*, p. 92.)

Leur dôme est parfois séparé de la base par un large et double galon de pétales de lotus orientés en sens inverse, forme tout autre que le mince feston de minuscules pétales juxtaposés.

Leur *harmikā* est généralement à redents et à fond nu;[7] en particulier, ne se rencontre aucun cas de représentation de visage regardant ou d'yeux.

Leur «hampe aux parasols», *chattrāvalī*, ne se présente pas sous la forme d'un cône massif et strié[8]: les parasols, étagés et décroissants, sont nettement séparés les uns des autres. De plus ne se voient pas de plaquettes accolées à la base du cône massif ni de fleur de lotus épanouie le couronnant.

Ces divergences frappantes éloignent des *stūpa* mineurs du Bihār le petit *stūpa* Br. 14. En revanche, les caractéristiques de celui-ci suscitent des rapprochements avec certains *stūpa* du Népal.

Si les petits *stūpa* népalais de la période Licchavi[9] manifestent surtout une influence indienne[10] nettement affirmée par certains motifs décoratifs et par la forme des niches, des *stūpa* mineurs népalais plus tardifs de la période Malla montrent, outre des reliquats d'influence indienne, d'autres traits particulièrement significatifs: *jaṅghāvedī* creusée en forme de gorge, appliques saillantes supportant un personnage s'enlevant en relief sur un nimbe et assis sur un tapis tombant en large arrondi, petit feston séparant le dôme de la *jaṅghāvedī*, *harmikā* cubique et à corniche surplombante, *chattrāvalī* en forme de cône massif et strié avec quatre plaquettes accolées à sa base et lotus épanoui au sommet.

La figure 2 montre bien toutes ces particularités et d'autres exemples peuvent être trouvés dans les ouvrages et articles concernant le Népal.[11] Certes, les documents dont je peux ainsi disposer ne permettent pas de voir si la *harmikā* des *stūpa* mineurs considérés présente sur ses faces la figuration de deux yeux surmontés de sourcils. Mais, en l'occurence, les *stūpa* monumentaux – dont les *stūpa* mineurs sont des répliques plus ou moins poussées – comme le Svayambhūnāth[12] et le Bodhnāth[13], et aussi les représentations peintes[14], apportent, pour la figuration d'yeux sur la *harmikā*, un témoignage évident, et qui a frappé depuis longtemps tous les observateurs.

Il ne peut subsister aucun doute: l'analyse et les comparaisons stylistiques montrent que le *stūpa* mineur Br. 14 de l'Indian Museum a le Népal comme origine et non le Bihār – comme le

[7] Existent des exceptions. J'en connais deux. A Ajaṇṭā, le *stūpa* érigé au fond de la caverne XIX (voir pl. XXVIII in M. Bénisti, «Etude . . .» *op. cit.*) laisse voir, sur la face visible de sa *harmikā*, un personnage assis. Un petit *stūpa* de bronze du Bengale, découvert dans le village d'Ashrafpur, porte sur chacune des faces de sa *harmikā* un personnage assis; la fig. 3 (reproduite d'après la pl. LXXV, b donnée par R.D. Banerji, *Eastern Indian . . . op. cit.*) présente ce *stūpa*, qui requiert attention et sur lequel je reviendrai *infra*.

[8] Quelques *stūpa*, rares, de Ratnagiri en Orisā possèdent une hampe aux parasols qui, d'après ce qu'il en reste, devait avoir la forme d'un cône massif et strié (M. Bénisti, *Contribution à l'étude du stūpa bouddhique indien: Les stūpa minuers de Bodh-Gayā et de Ratnagiri*, 2 tomes, Paris, 1981, tome I p. 100 et tome II fig. 123).

[9] La période Licchavi s'étend, selon U. Wiesner, du IVe au VIIIe siècle de notre ère («Nepalese votive *stūpas* of the Licchavi period. The empty niche» in *The Stūpa: Its Religious . . . op. cit.* p. 166).

[10] M.S. Slusser, «Nepalese caityas as mirror of mediaeval architecture» in *The Stūpa: Its Religious . . . op. cit.* p. 160–161, pl. XI, 4, 6, 8, 9 par exemple.

[11] Notamment: A.W. Macdonald et A. Vergati Stahl, *Newar Art. Nepalese Art during the Malla period*, 1979; – N. Gutschow, «The urban context of the *stūpa* in Bhaktapur, Nepal» in *The Stūpa: Its Religions . . . op. cit.*; – M.S. Slusser, *Nepal Maṇḍala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, 2 tomes, 1982.

[12] Pl. 13 in D.L. Snellgrove, *Buddhist Himālaya*, 1957; – fig. 217 in M.S. Slusser, *Nepal Maṇḍala, op. cit.*, tome II.

[13] Pl. XXX in M. Bénisti, «Etude . . .» *op. cit.*

[14] Par example: P. Pal, *The Arts of Nepal, Part II Paintings*, 1978, fig. 79.

laissaient jusqu'ici croire le sigle que le Musée lui a affecté et les assertions ou classements de J. Anderson, R.D. Banerji et G. Combaz, entre autres.[15]

Il convient maintenant d'examiner l'iconographie de ce *stūpa* Br. 14.

Depuis longtemps est établi (cf. *supra*) qu'étaient représentés, sur sa base et aux quatre orients, les cinq Jina, avec leur *vāhana*. Ce qui est curieux et doit surprendre c'est que Vairocana, le Jina du Zénith, communément placé symboliquement au sommet axial du *stūpa*, soit ici placé sur le pourtour de celui-ci, à côté d'Akṣobhya, Jina de l'Est. Ce dispositif est, à mon avis, des plus intéressant et me conduit à le considérer d'un double point de vue.

1°/Par son caractère insolite[16] ce détail du *stūpa* mineur apporte une confirmation supplémentaire pour le rattachement de la pièce au fonds népalais. En effect le *stūpa* monumental Svayambhūnāth, un des plus célèbres et des plus vénérés du Népal, présente sur sa base, aux quatre points cardinaux, non pas quatre mais cinq chapelles dont chacune abrite l'un des cinq Jina; bien plus: à l'Est, deux chapelles placées côte à côte contiennent un Jina en *bhūmisparśamudrā* qui n'est autre qu'Akṣobhya et un Jina en *dharmacakramudrā* qui n'est autre que Vairocana.[17] Ce dispositif propre au Svayambhūnāth m'amène à penser que ce grand *stūpa*, ce *Mahācaitya* vénéré si souvent reproduit (notamment en peinture sur des *paṭa*[18]) a servi de modèle au *stūpa* mineur ici étudié.

2°/Le placement de Vairocana sur la base du *stūpa*, sur le même plan qu'Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi, ne modifie-t-il pas délibérement la symbolique et n'a-t-il pas été choisi pour indiquer un certain état de la spéculation religieuse? Ne s'est-il pas agi de dire qu'au point d'en haut, à l'axe du *stūpa*, était un sixième Buddha, primordial: l'Ādibuddha[19], si largement attesté au Tibet et au Népal, et pouvant pour certains être Vajrasattva, pour d'autres Mahāvairocana, etc. Ceci ne peut être, de ma part, que conjecture

[15] Sa parenté avec de nombreuses pièces népalaises fait supposer qu'il comportait, au-dessus du lotus épanoui, une terminaison du poteau (*yaṣṭi*) qui a dû être brisée et qu'il reposait sur un bloc lithique décoré qui devait constituer, avec ce qui subsiste actuellement, un socle très important.

[16] A ma connaissance aucun *stūpa* du Bihār: à Bodh-Gayā, à Nālandā, etc., ne présente la figuration de cette pentade sur la base. On voit en Oṛisā, très exceptionnellement, une représentation de Vairocana, le Jina du Zénith, sur la base, mais il occupe alors la place d'un autre Jina. Dans *Bronzes from Achatrajpur, Orissa*, Delhi, 1978, Mme D. Mitra en donne un exemple: photographie n° 122, au sujet duquel elle écrit, p. 128: «Vairochana, which is expected to be within the *stūpa*, is not normally represented against the outer face of the *stūpa*. However there are exceptions, as in the present case where we find Vairochana instead of Ratnasambhava».

[17] D.L. Snellgrove, «Shrines and Temples of Nepal» in *Arts Asiatiques*, VIII, 2, 1961, p. 95; – M.S. Slusser, *Nepal Maṇḍala, op. cit.* tome I, p. 152 et p. 300–301.

[18] Par exemple: A.W. Macdonald et A. Vergati Stahl, *Newar Art . . . op. cit.*, pl. I en couleurs.

[19] Waddell, *The Buddhism of Tibet*, écrivait dès 1895 (p. 347): «In the more developed theory, tending towards monotheism, a First Great Cause, under the title of the primordial or Ādi-Buddha, is placed above the five celestial Buddhas as their spiritual father and creator.»

D.L. Snellgrove, *Buddhist Himālaya*, *op. cit.*, fait remarquer (p. 97): «The term Ādi-buddha merely serves to distinguish the basic idea of buddhahood from secondary buddha-forms.»

Toujours à ce propos, je rappellerai les études et les hypothèses qui ont été faites concernant la complexe symbolique du Barabuḍur par von Humboldt, Foucher, Krom, Stutterheim, Mus, Bosh, etc. En particulier, Mme J.E. van Lohuizen-de Leeuw, dans son important article sur «The Dhyāni-Buddhas of Barabuḍur», *Bijdragen Tot de Taal Land en Volkenkunde*, deel 121 4 afl. 1965, a proposé de voir 1/ à la base quadrangulaire et redentée de cet édifice, les quatre Jina: Akṣobhya (en *bhūmisparśamudrā*), Ratnasambhava (en *varadamudrā*), Amitābha (en *samādhimudrā*), Amoghasiddhi (en *abhayamudrā*), chacun à son orient, et aussi, dans les quatre directions, Samantabhadra «Bon dans toutes les directions» (en *vitarkamudrā*); 2/ dans les rangées circulaires et sous cloches ajourées Vairocana (en *dharmacakramudrā*); 3/ à l'axe, un septième Buddha, l'Ādibuddha, inconnaissable, dont l'image (en *bhūmisparśamudrā*) aurait été volontairement inachevée et cachée.

et suggestion, qui auraient à être soumises à l'appréciation des spécialistes du bouddhisme népalais.

L'étude iconographique du *stūpa* Br. 14 se poursuit par la *harmikā*. Le visage et notamment les yeux qui y sont gravés pouvaient surprendre quand ce *stūpa* était cru du Bihār, et conduire alors à des déductions non fondées[20]; ils ne constituent plus qu'un cas, parmi maints autres, d'un trait népalais typique. Ce trait, bien que répandu, paraît ne pas avoir été incontestablement élucidé. Certains ont pensé qu'il pouvait évoquer ce Buddha primordial qui se situe à l'axe du *stūpa* et, en ce qui concerne la pièce dont je m'occupe ici, l'évocation d'un sixième Buddha, de l'Ādibuddha, par des yeux sur les quatre faces de la *harmikā* cadrerait parfaitement avec l'hypothèse que j'ai ci-dessus présentée. Mme M.S. Slusser fait, au sujet des yeux, une suggestion différente: «The most vivid element of the finial of the Nepali stupa is the pair of eyes that appear to gaze out from each side of the *harmikā*. They cannot be satisfactorily explained. They are generally interpreted as representing either Ādibuddha, the all-seeing primordial Buddha, or Prajāpati or Puruṣa, the Universal Man. According to the *Kriyāsaṃgraha*, however, the *harmikā* was the dwelling place of the Lokapālas, the four guardians of Buddhism and of the four quarters of the Universe. Thus it seems quite possible that the eyes are, in fact, those of the Lokapālas, each of whom surveys the quarter of the universe for which he is responsible.»[21] Je ne peux suivre l'auteur sur ce point. Le *Kriyāsaṃgraha*[22], en effet, mentionne bien les *lokapāla*, mais les place au-dessus de la *harmikā*: d'autres textes[23] aussi sont rédigés de telle façon que, dans la description de la structure du *stūpa*, les *lokapāla* viennent après la *harmikā*; enfin lorsqu'on aperçoit, sur des documents archéologiques, des personnages pouvant figurer les *lokapāla*, ceux-ci se trouvent placés au-dessus de la *harmikā* (*stūpa* monolithe de la caverne XIX à Ajaṇṭā, *stūpa* reliquaire de Ceylan[24]).

Si les *lokapla* sont à dissocier de la *harmikā* (et par conséquent de la représentation népalaise des yeux), en revanche je tiens à signaler ici deux cas – et il en existe peut-être d'autres – où l'on peut voir, figurés sur la *harmikā*, des Buddha. Le premier cas est celui du *stūpa* édifié, à l'époque Gupta, au fond de la caverne XIX d'Ajaṇṭā (et auquel je me suis déjà référé): s'aperçoit sur la face de la *harmikā* orientée vers l'ouverture de la caverne, un Buddha assis en *padmāsana* et qui paraît être en *dharmacakramudā*; il y aurait intérêt à tenter, sur place, de voir les autres faces de la *harmikā*. Le second cas concerne un petit *stūpa* de bronze découvert à Ashrafpur (Bengale) et qui peut être du IXe siècle. Je le reproduis en figure 3. R.D. Banerji signale que chaque face de la *harmikā* «is occupied by a Dhyānibuddha in his particular posture (*mudrā*)»[25]; la photographie (fig. 3) montre un personnage

[20] C'est ainsi que Mme M.S. Slusser (*Nepal Maṇḍala . . . op. cit.* p. 153, note 79), dans sa recherche des racines possibles de la figuration népalaise des yeux sur la *harmikā*, recourt à ce *stūpa* et à Combaz qui le dit être du Bihār (cf. *supra*).

[21] M.S. Slusser, *Nepal Maṇḍala . . . op. cit.* p. 153.

[22] Voir, d'une part, dans le passage de ce texte que j'ai traduit en 1960 («Etude . . .» *op. cit.*) les stances 9 à 16 (p. 99 sq.) et la fig. 9 (p. 106), – d'autre part, dans le passage publié en 1980 par G. Roth («Symbolism of the Buddhist *stūpa*» in *The Stūpa: Its Religious . . . op. cit.*) les stances 18 et 19 (p. 196–197).

[23] G. Roth, «Symbolism of the Buddhist *stūpa*» in *The Stūpa: Its Religious . . . op. cit. passim.*

[24] M. Bénisti, «Etude . . .», *op. cit.*, p. 101.

[25] R.D. Banerji, *Eastern Indian School . . . op. cit.*, p. 142 et pl. LXXV, b. Ce petit *stūpa* de bronze a été décrit aussi par S.K. Saraswati, «The Stūpas of Bengal» in *Journal of the Department of Letters*, XXIX, 1937, p. 1 à 8; il écrit notamment (p. 5) «What is however unique in this specimen is that the square turret (*harmikā*) has its sides adorned with four seated figures of Buddha, projecting from walls – a peculiarity which, so far as my knowledge goes, is not met with elsewhere.»

assis en *vajrāsana* et effectuant la *bhūmisparśamudrā*, qui serait donc Akšobhya, le Jina de l'Est, et le profil d'un autre, qui serait le Jina du Sud Ratnasambhava. Aux quatre Jina figurés s'ajouterait, symboliquement représenté par l'axe, le Jina du Zénith Vairocana. Mais cette pièce est plus riche encore d'indications: sur la base, aux quatre orients et mordant sur le dôme, «the niches on four faces of the drum are occupied by figures of Bodhisattvas» (dit Banerji, *op. cit.*); sur le socle à redents, au-dessous de douze pétales de lotus, douze niches abritent chacune un personnage assis: «the basement containing, on each of the four sides, three seated figures, one male between two females» (dit Saraswati, *op. cit.* p. 4 & 5). Il semble bien qu'on ait là, figuré en volume et en hauteur, un véritable *maṇḍala* qui présenterait, en projection horizontale: au centre, Vairocana, entité suprême, puis, rayonnant, les quatre autres Jina, Régents des orients, puis quatre Bodhisattva (qui, vraisemblablement correspondant aux Jina, seraient à identifier d'après leur attitude et leurs attributs), enfin douze personnages, féminins et masculins, probablement des divinités (que leur posture et leurs attributs pourraient peut-être permettre de reconnaître). Il faudrait, pour progresser dans l'analyse, examiner l'objet lui-même, afin de pouvoir en scruter tous les détails.

Le *stūpa* Br. 14 se termine par le *chattrāvalī*.[26] On a vu que le cône massif suggérait l'étagement de treize parasols. Ce nombre est bien celui adopté pour la très grande majorité des *stūpa* népalais de la période Malla. Par ailleurs, de nombreaux textes mentionnent cet étagement, ce qui est nombré par treize y recevant différentes significations.[27]

Quant aux ornements des plaquettes adossées à la hampe aux parasols, on sait que le *vajra*, le foudre, le diamant, symbolise la puissance, la réalité absolue et aussi l'organe masculin dans le couple qu'il forme avec le lotus (*padma*)[28] et on observera que sa présence, ici, pourrait indiquer que le Buddha central serait Ādibuddha-Vajrasattva et, en tout cas, soulignerait l'appartenance de l'œuvre au *Vajrayāna*, «Véhicule du Diamant».

En résumé j'estime, d'une part, que le *stūpa* mineur Br. 14 de l'Indian Museum n'est pas un *stūpa* indien du Bihār, comme on le croyait jusqu'à maintenant, mais un *stūpa* népalais, et que c'est sous cet éclairage nouveau, eu égard à son origine rectifiée, que sont et éventuellement seront à dégager toutes les informations qu'il détient, – d'autre part que ce *stūpa* mineur n'est pas seulement népalais, mais plus précisément a pu avoir comme modèle le Svayambhūnāth, le prestigieux *stūpa* monumental de Kathmandu, – enfin que son iconographie soulève des questions qui méritaient d'être examinées et qui pourront peut-être appeler compléments et approfondissement.

[26] L'expression *trayodaśa cakrāvalī*, «enfilade de treize roues», se rencontre aussi: dans le *Kriyāsmgraha* (cf. M. Bénisti, «Etude . . .» *op. cit.* stance 17, p. 91 et 101), dans le *Bṛhatsvayambhū Purāṇa* (cf. G. Roth, «Symbolism of the Buddhist *Stūpa*» in *The Stūpa: Its Religious . . . op. cit.* p. 202).

[27] Cf. G. Roth, «Symbolism of the Buddhist *Stūpa*» in *The Stūpa: Its Religious . . . op. cit.*, notamment pp. 195–196.

[28] Voir S. Levi, *Le Népal*, 2 tomes, 1905, tome II p. 17. Autres références données par M. Bénisti, *Contribution à l'étude du stūpa . . . op. cit.*, tome I, p. 131.

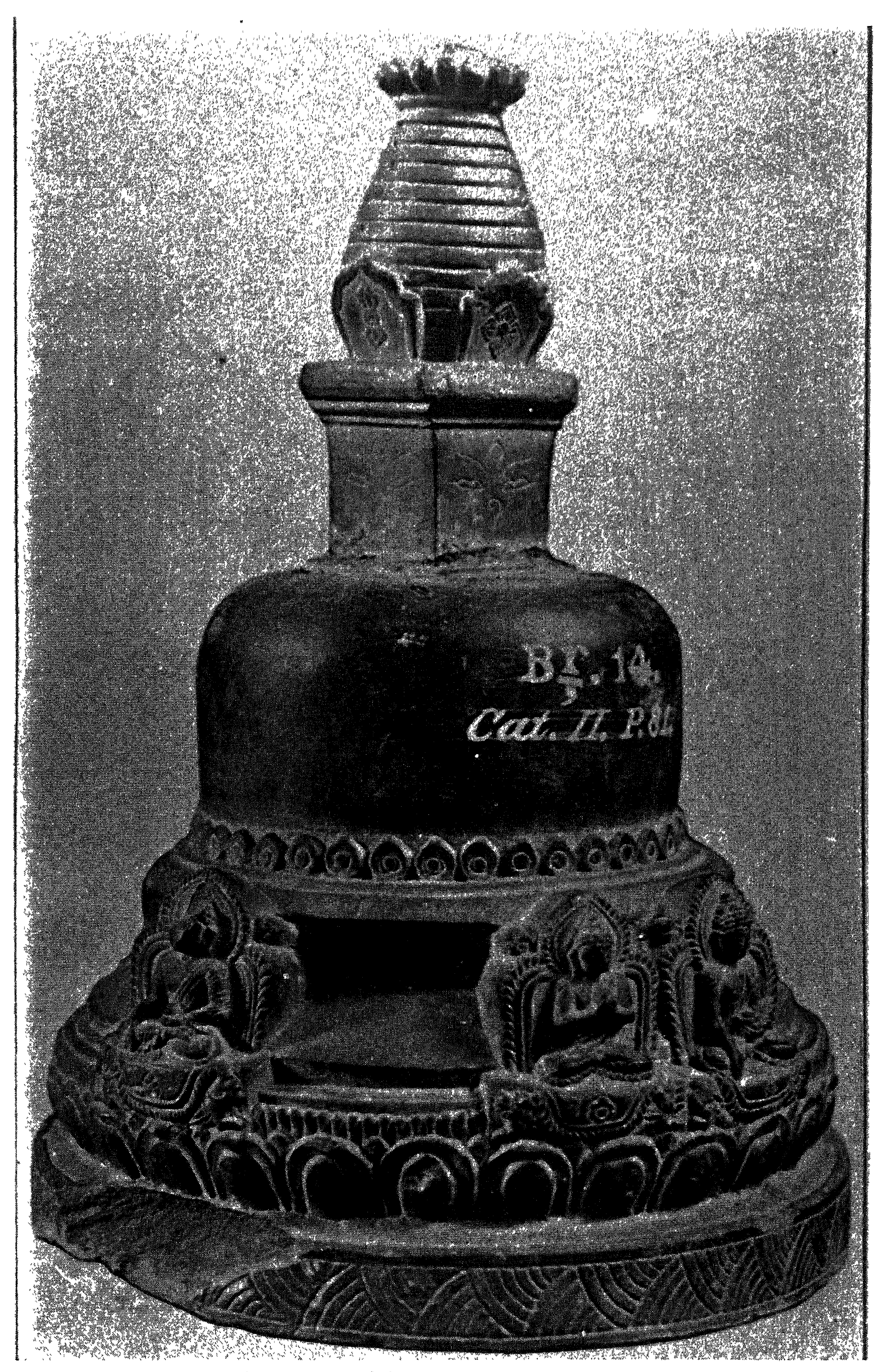


Fig. 1. *Stūpa* en pierre. Indian Museum, Calcutta. (*D'après R. D. Banerji*)



Fig. 2. *Stūpa* en pierre du Népal.

(*Cliché Anne Vergati-Stahl*)



(*D'après R. D. Banerji*)

Fig. 3. *Stūpa* en bronze d'Ashrapur. Bengale.

INVESTIGATION DU PRESENT *KARANARATNA*

PAR

ROGER BILLARD

Some parts of the Karaṇaratna *edited and translated for the first time by K.S. Shukla cannot pertain to the original text of Devācārya who uses an epoch of 689 A.D., but do date from much later, as my friend Raymond P. Mercier did point out it. To analyse by means of our methodology another part as Shukla understood and translated it, the present I, 19, cannot but lead to thoroughly incongruous deviations.*

The sanskrit text is not corrupt. On reading it correctly it does not fail to display as usual an astronomical canon, a new one dating from the mid-10th century, say a k. kālpa.

A further investigation leads to discover within the same materia another set of bīja that reveals another canon dating this once from the mid-7th century, perhaps the very canon which Devācārya aimed at, a very interesting and very welcome k. (KRatn).

Le texte publié par K.S. Shukla à titre de *Karaṇaratna*[1] de Devācārya, fils de Gojanma, est fort intéressant pour deux raisons. D'abord parce qu'il révèle avec ce «Joyau des karaṇa» un karaṇa ou formulaire pratique d'astronomie qui remonte à une haute époque de l'astronomie savante en Inde. Le formulaire est en effet du VIIe siècle, son époque astronomique est exactement vendredi 26 février 689 A.D. julien à six heures TCUjj, soit l'ahargaṇa 1384306 KYaud, le *KRatn* étant audayika ou «en lever» ainsi que ledit *Āryabhaṭīya* dont il se réclame, auquel il se substitue.

Ensuite parce que le présent texte, qui repose sur un manuscrit unique, produit en I, 19 un vers et des données qui non plus que ceux et celles déjà relevés[2] par notre ami Mercier, ne peuvent être du texte original du *KRatn* et en outre et surtout offrent à notre investigation[3], soit *AI*, une nouvelle contribution à la toute nouvelle histoire de l'astronomie en Inde.

[1] *devācāryakṛtaṃ karaṇaratnam, Karaṇa-ratna of Devācārya, critically edited and translated into English with explanatory and critical notes and comments etc., by Kripa Shankar Shukla, ...* Lucknow, Department of mathematics and astronomy, Lucknow University, 1979. xii-126 p. (*Hindu astronomical and mathematical texts series*, 5).

[2] Compte rendu de Raymond P. MERCIER *in Gaṇita-Bhāratī, Bulletin of the Indian society for history of mathematics*, vol. 4 (1982), pp. 141–146.

[3] Roger BILLARD, *L'astronomie indienne, investigation des textes sanskrits et des données numériques*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1971. 181 p. et 52 figures (*Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, vol. 83). Voir en particulier, pour la méthode, la nomenclature et la notation, l'exposé de méthode, pp. 41–68.

Le canon k. *kālpa*

Rappelons donc que les trois āryā qui prennent place en I, 16–18 reproduisent en un texte sur l'époque utilisée par le *KRatn*, exactement les émendations ou bīja sur k. *ĀryBh* du canon k. *(GCNibS)*A quant aux éléments de la Lune et ceux du k. *(GCNibS)*B quant à ceux des planètes (*AI*, p. 143). Non plus que ces deux canons non spéculatifs ces trois vers ne peuvent être antérieurs à 898 A.D. (*AI*, pp. 139–146 et figures 17–24) et résultent d'une de ces accrétions qui se voient transformer des karaṇa en carnets de notes: il n'est que de voir, introd., p. viii, pp. 102–119, comment ce prétendu chapitre *Mahāpāta* du *KRatn* n'est qu'un recueil de pièces diverses, voire contradictoires et extraites de textes des XIe et XIIe siècles.

Mercier a pareillement signalé que ne peuvent être non plus du texte original du *KRatn* les deux āryā numérotées I, 20–21: c'est *verbatim et literatim* le corps de bīja sur k. *ĀryBh* déjà trouvé dans le commentaire de Śaṅkaranārāyaṇa sur ledit *Laghubhāskarīya* de Bhāskara, *ad* I, 4–8, commentaire daté de 869 A.D. Le canon k. (ŚaṅkNār) qui en résulte ne peut être antérieur à 814 ± 7 A.D. (*AI*, pp. 136–139 et figures 15 et 16). Comme l'a mentionné Shukla, c'est sans doute ce corps de bīja que Parameśvara, au XVe siècle, dans son commentaire[4] *ad Laghubhāskarīya*, I, 37, appelle le *manuyuga*.

Ce que Parameśvara appelle au même endroit le *kālpa* est sans doute aussi le jeu d'émendations que révèle aujourd'hui le śārdūlavikrīḍita qui figure actuellement en ce I, 19, éd., p. 14, et qui va nous révéler un nouveau canon que nous appellerons donc k. *kālpa*, le jeu d'émendations porte toujours sur le k. *ĀryBh* et les nombres sont notés en kaṭapayādi:

> *kalpārambhagatāṃś caturyugagaṇān gopādakenādhikān*[5]
> *laṅkākṣetradaśāsyatāmrabhujasaddhāmaklamaghnān haret |*
> *bhāgādyāptaphalaṃ kramā(d vi)tanujaiś candrād budhārārkiyug*
> *anyonaṃ tu*[6] *bhaṭopadeśajam idaṃ kāt pañcasiddhāntinām || 19 ||*

La rédaction est passablement malhabile. Cependant le contenu est sûr, au moins quant aux données, comme on verra plus loin. «Multiplier le nombre de caturyuga écoulés depuis le début du présent kalpa, ajouté de trois quarts (et de la fraction écoulée du présent Kaliyuga), par, respectivement, dans l'ordre (des jours de la semaine) à commencer par Lune, 13, 26, 158, 26, 84, 7, 59, 53, diviser par 8064: au quotient est le terme (du bīja) en degrés, minutes, etc., positif pour Mercure, Mars, Saturne, négatif pour les autres. Ainsi l'élément astronomique professé par (Ārya)bhaṭa (c'est-à-dire le k. *ĀryBh*) devient équivalent à celle qui, parmi les cinq révélations de siddhānta, (procède) de Brahma (Ka).»

Rappelons que dans le k. *ĀryBh* on se trouve, à l'origine du présent Kaliyuga, en −3101 A.D., à 459, 75 yuga ou caturyuga du kalpa (*AI*, p. 84). Même si le texte original prenait en compte, comme nous pensons, la fraction de temps écoulé du présent Kaliyuga, c'est là, une fois de plus (*AI*, p. 26, 136sq.), une fonction du temps tout à fait fictive. Il suffit de considérer cette variation du facteur:

[4] Ed. Balavantarāya Āpaṭe, *AnSS*, 128, p. 14.

[5] Restitution de Shukla, le manuscrit porte *gopādavandhāṣṇipān* (ou °*vandhoṣṇipān*?). Cela est d'autant moins important que la fonction temps est une fiction.

[6] Le manuscrit porte °*yuktanyonaṃtu* que Shukla comprend curieusement en °*yuk tv anyonaṃ tu*.

En −3101 A.D.:	459,75/8064	= 0,05701 26488 degré,
499	: (459,75+(3600/4320000))/8064	= 0,05701 27521	,
1900	: (459,75+(5001/4320000))/8064	= 0,05701 27924	.

Une fois de plus ce sont en fait des bīja constants qui vont reconduire la gerbe spéculative en écartant seulement les fonctions du k. *ĀryBh* pour amener une ligature plus bas dans le temps (*AI*, p. 28, 136, 158, 162).

Shukla a distribué les huit coefficients dans l'ordre, éd., p. 15, Lune (−13), apogée de la Lune (−26), nœud ascendant de la Lune (−158), Mars (+26), Mercure (+84), Jupiter (−7), Vénus (−59), Saturne (+53). L'analyse de pareils termes appliqués aux éléments du k. *ĀryBh* ne peut montrer qu'une parfaite incohérence.

C'est que tout simplement il faut s'en tenir strictement à l'instruction *kramād* . . . *candrād*, «à partir de la Lune dans l'ordre (des jours de la semaine).» Ainsi les huit coefficients concernent respectivement la Lune (−13), Mars (+26), Mercure (+158), Jupiter (−26), Vénus (−84), Saturne (+7), puis enfin, dans l'ordre ordinaire, l'apogée (−59) et le nœud ascendant de la Lune (−53).

Voici[7] aux tableaux 1 et 2 et figure 1 ce canon k. *kālpa*. Voici aussi en tableau 3 un logiciel de la forme le plus simple[8] afin d'éclairer si nécessaire le détail de la procédure exposée en *AI*, chapitre II. On a ajouté auxdits éléments la fonction relative à ce qu'il faut bien appeler la longitude de l'équinoxe (*AI*, p. 49 sq. *et passim*). Car nous montrerons plus loin que l'actuel vers I, 36 ne peut être non plus du texte original du *KRatn* et qu'il peut être et est sans doute solidaire de ces éléments du k. *kālpa*.

L'écart en Mercure est à éliminer tout à fait comme d'habitude (*AI*, p. 50 sq.) Il apparaît une erreur systématique en Saturne et sans doute en Vénus. Voici de toutes façons la lecture en statistique:

	k.*kālpa*	A.D.	σ'	
1	(11111 01111):	943,3 ± 17,8	19,0′	
2	(11111 01110):	979,9 ± 14,7	11,6′	
3	(11111 00110):	960,0 ± 9,1	6,1′	*
4	(01111 01111):	939,8 ± 19,5	19,7′	
5	(01111 01110):	984,7 ± 17,7	12,2′	
6	(01111 00110):	962,8 ± 11,1	6,5′	*
7	(01000 00110):	955,8 ± 3,8	1,5′	*
8	(11000 00110):	950,7 ± 6,6	3,0′	*
9	(11111 00000):	959,4 ± 11,3	6,0′	*
10	(01111 00000):	960,4 ± 17,8	7,0′	*

[7] Réduit à utiliser un micro-ordinateur familial et dresser des graphiques sur une «imprimante», nous n'avons pu porter dans les graphiques les perturbations à courtes périodes de Jupiter et Saturne (*AI*, p. 45 sq.) et non plus dans les tableaux qui se fussent allongés démesurément. D'autre part le graphique des écarts des longitudes est maintenant suffisamment familier pour que nous nous limitions à celui des écarts synodiques, plus détaillé, plus instructif.

[8] Le «langage» est le basic étendu du TI-99 / 4 A de Texas Instruments équipé d'une «imprimante» NEC PC-8023B-C.

11	(11110 00000):	949,1 ± 7,3	3,4′	*
12	(11110 00110):	952,5 ± 6,5	4,0′	*
13	(01110 00000):	948,1 ± 11,8	4,2′	*
14	(01110 00110):	955,1 ± 7,8	4,2′	*

C'est assez dire que le présent vers I, 19 n'est pas du VIIe siècle et ne saurait être du texte original du *KRatn*: le k. *kālpa* est du milieu du Xe siècle, tout près de 956 A.D., un autre de ces ravaudages de canons spéculatifs opérés à cette époque (*AI*, pp. 147–155), peu après l'intervention des admirables canons non spéculatifs de la famille du k. (Lalla), au tout début du siècle (*AI*, pp. 139–146), demeurée incomprise quant à leur leçon fondamentale: l'inanité de la théorie des yuga.

On voit ici une fois de plus comment tout en disloquant et abandonnant en fait la théorie des yuga, renonçant en fait à la spéculation, ce n'en sont pas moins des reconductions d'éléments moyens aberrants, spéculatifs: la ligature descend dans le temps, mais la gerbe spéculative demeure.

On distinguera mieux encore l'origine du k. *kālpa* après une autre découverte encore.

Le canon k. *(KRatn)*

Avec l'habitude du texte astronomique indien on ne peut manquer de remarquer qu'avant d'être transformés et exprimés en degrés, les huit coefficients correspondent précisément aux nombres de minutes de degré des erreurs du k. *ĀryBh* vers le milieu du VIIe siècle, *AI*, figures 5 et 6 et, ici, tableau 4. Soit à examiner cette hypothèse: primitivement les éléments, soit nos fonctions d'écarts du k. *ĀryBh*, auraient été décalés respectivement de −13, +26, +158, −26, −84, +7, −59, −53 minutes de degré.

Voici comment à l'analyse des éléments qui en résultent l'hypothèse se trouve totalement confirmée. Voici aux tableaux 5 et 6 et figure 2 le canon que nous pourrons appeler k. *(KRatn)* selon la convention (*AI*, p. 23). En voici l'éloquente statistique:

	k. *(KRatn)*	A.D.	σ'	
1	(01111 01111):	652,5 ± 6,2	4,2′	
2	(01111 01110):	649,9 ± 5,8	3,8′	
3	(01111 01100):	650,6 ± 5,8	3,8′	
4	(01111 00000):	637,8 ± 9,2	3,4′	
5	(01000 01111):	659,4 ± 5,8	3,3′	
6	(01000 01110):	657,3 ± 3,0	1,6′	*
7	(01000 01100):	657,2 ± 0,5	0,2′	*

Ainsi ce canon k. *(KRatn)* est de 657 A.D. à très peu près, soit exactement trois siècles avant le k. *kālpa*. Il précède l'élaboration du *KRatn* de quelque trente ans. Ainsi ce corps de bīja aurait pu ou a pu figurer dans le texte original du *KRatn*, dans un vers qui aurait été abandonné lors de l'intrusion de l'actuel I, 19. Les vers I, 3 et 4 impliquent peut-être que Devācārya proposait des bīja. Mais ce n'est pas certain, peut-être n'avait-il en vue que de

produire de nouveaux algorithmes, de nouveaux détails sans modification des éléments moyens, deux āryā:

śiṣyasya buddhimāndyād ācāryasyopadeśasaṃvaraṇāt /
guṇabhāgayoś ca śeṣāt purāṇakaraṇāni na ghaṭante // 3 //
naṣṭāni sthāpayituṃ navāni karaṇāni ca prakāśayitum /
tantrajñānasya phalaṃ vadanti tad ayaṃ mamotsāhaḥ // 4 //

«Les anciens karaṇa ne sont pas adéquats, soit que le disciple n'ait pas bien compris, soit que le propos du maître (Āryabhaṭa) fût trop difficile, soit en raison du caractère approximatif des multiplicateurs et diviseurs.» // 3 //

Autre remarque fort intéressante aussi: «Comme on dit qu'à connaître le traité (du maître) on ne peut manquer de remédier à ce qui est périmé et produire de nouveaux karaṇa, voici ce dont je me suis efforcé.» // 4 //

La statistique du k. *(KRatn)* est fine, beaucoup plus fine que celle du k. *kālpa*. Cela ne confirme pas seulement l'existence du k.*(KRatn)*. Cela éclaire aussi l'origine du canon k. *kālpa*: comme d'autres ont fait ailleurs (*AI*, p. 145), quelqu'un s'est aperçu au milieu du Xe siècle qu'à accroître les bīja du k. *(KRatn)* à proportion du temps écoulé depuis le milieu du VIIe siècle – soit le facteur 459, 75 × 60/8064 = 3, 42. . . , il obtenait des éléments moyens assez proches de ceux des siddhānta pseudépigraphes qui venaient tout juste d'être réaménagés, tel le k.*VaṭeśvS* que Vaṭeśvara donne justement comme le siddhānta révélé par Ka, alias Brahma (*AI*, p. 150).

L'auteur du k. *kālpa* n'est point parti de nouvelles observations ou nouvelles réductions d'observations. Il a seulement extrapolé les bīja du VIIe siècle et ce faisant en a exagéré les défauts et se trouve notamment trahi par la courbure de notre fonction en Saturne. La laxité de sa nouvelle ligature témoigne de sa manipulation purement numérique.

On remarquera une fois encore comment même lorsqu'il n'y a pas réfection de la spéculation il peut y avoir reconduction des éléments spéculatifs.

La précession des équinoxes

Il est nécessaire de rappeler qu'en Inde, depuis le début du VIe siècle, la longitude est toujours sidérale et non point tropique, jamais (*AI*, p. 49sq.) Lorsque, après l'avoir niée ou ignorée lors de l'instauration de la théorie des yuga (*AI*, p. 83), l'astronome indien s'est résolu à reconnaître la précession des équinoxes, il n'en a pas moins conservé définitivement cette définition sidérale. De sorte que l'équinoxe de printemps se trouve prendre de cette longitude depuis le VIe ou VIIe siècle. L'astronome indien ne la prend en compte que lorsqu'il a à passer de coordonnées écliptiques à des coordonnées équatoriales ou locales. Comme il est justement stipulé dans cet actuel vers *KRatn*, I, 36, éd., p. 25, un śārdūlavikrīḍita[9]:

kalyabdāt tithiṣaḍbhir āptam ayanaṃ syād rāśipūrvaṃ phalam[10]
taddoḥkrāntijaliptikā[11] *ṛṇadhanaṃ syād golato bhāskare /*
saumyād dakṣiṇataḥ kramād dinadalacchāyāvidhau sarvadā
nānyasmin kumudādhipasya ca tathā madhyaprabhāyā vidhau // 36 //

[9] Cité par Parameśvara *in* commentaire *ad Laghubhāskarīya*, II, 16, *loc. cit.*, p. 21.

[10] La lecture de Shukla, *rāśibhāgādikam*, constitue une redondance moins vraisemblable que cette leçon de Parameśvara.

[11] Parameśvara a une leçon affadie: *doḥkrāntikaliptikām*.

Avant que de traduire il est nécessaire de voir la définition que porte le premier hémistiche d'une āryā actuellement en *KRatn*, I, 38, éd., p. 28, à coup sûr solidaire et contemporaine:

sarvatrottaragolo meṣādir dakṣiṇas tulādiḥ syāt / 38a

«Partout ici nous entendrons par "en hémisphère nord" l'angle de 0° à (180°) et par "en hémisphère sud" celui de 180° à (360°).» / 38a

Ainsi l'expression du vers précédent est quelque peu elliptique, comme souvent, et assez contournée, comme parfois, mais en définitive tout à fait claire. «En divisant le millésime Kaliyuga par 615 on a en signes et (degrés, minutes) le terme de la précession (*ayana*, soit α). Les minutes de degré correspondant en (table de) déclinaison à son angle sinus (*taddos*) sont à déduire de ou ajouter à (la longitude sidérale du) Soleil selon l'hémisphère (nord, soit $0° < \alpha < 180°$, ou sud, soit $180° < \alpha < 360°$). Il faut toujours en tenir compte dans le calcul de la déclinaison nord ou sud du Soleil, ainsi que pour l'ombre méridienne du Soleil ou de la Lune, mais en nul autre (calcul).» // 36 //

«Son angle du sinus», c'est-à-dire l'angle du sinus de α est tout simplement – hormis l'usage d'une base toujours différente de l'unité, *AI*, p. 75 – notre ang sin α ou plus exactement, ici, sa valeur absolue. Soit, à calculer en degrés, t étant le millésime Kaliyuga:

$$\alpha = 360\,t / 615 / 12 = t / 20,5;$$
$$\beta = |\text{ang}\sin \alpha\ |.$$

Soit par exemple à calculer l'argument à 950 A.D. Notre moment «950 A.D.» correspond (*AI*, p. 48 sq.) à 4050, 737 KY et

$$\alpha = (4050,737 / 20,5) \text{ modulo } 360 = 197°,597;$$
$$\beta = |\text{ang}\sin \alpha\ | = 17°,597.$$

Par un artifice destiné à sauver l'échafaudage des yuga, la précession est assimilée au calcul de la déclinaison du Soleil, lequel répond à la formule correcte de la trigonométrie sphérique[12], δ étant la déclinaison, ω l'obliquité de l'écliptique et Λ la longitude tropique du Soleil:

$$\sin \delta = \sin \omega \sin \Lambda\ ,$$

et comme, pour l'astronome indien, $\omega = 24°$,

$$\delta = \text{ang}\sin(\sin 24° \sin \Lambda\ ).$$

On a donc pareillement pour ce qu'il faut bien appeler la longitude de l'équinoxe vernal, soit γ , ou plus exactement sa valeur absolue:

$$|\ \gamma\ | = \text{ang}\sin(\sin 24° \sin \beta\ ).$$

Dans notre exemple,

$$|\ \gamma\ | = \text{ang}\sin(\sin 24° \sin \beta\ ) = 7°,0632 = 423',8.$$

En interpolant, linéairement, la table de déclinaison donnée justement en actuel *KRatn*, I, 37, éd., p. 26, où $f(10°) = 242'$ et $f(20°) = 479'$, le résultat est suffisamment approché:

[12] Par exemple *Laghubhāskarīya*, II, 16. Voir d'autres références que donne Shukla dans son édition du *Mahābhāskarīya*, trad., p. 62.

$$|\gamma| = 242 + (17{,}597 - 10)(479 - 242)/10 = 422'.$$

Notre $\alpha = 197°, 597$ étant «en hémisphère sud», $|\gamma|$ est à ajouter à la longitude vraie sidérale du Soleil, £, pour avoir la longitude vraie tropique, Λ :

$$\Lambda = £ + |\gamma| = £ + 422'.$$

On formulerait aujourd'hui, tout directement,

$$\gamma = \text{ang sin}(\sin 24° \sin \alpha) = -7°, 0632 = -423', 8,$$

comme on peut voir en tableau 1, et

$$\Lambda = £ - \gamma = £ + 423', 8.$$

Maintenant il est à bien considérer comment

– nulle au début du Kaliyuga, la fonction γ ne manque surtout pas de s'annuler – première colonne du tableau 1 – ou, autrement dit, de croiser la fonction de l'origine des longitudes, ϕ – figure 1 et deux premières colonnes du tableau 2 – au cours du VIe siècle, comme ailleurs, voir *AI*, figures 29–32, et 35–48: c'est au VIe siècle qu'ont été instaurées la théorie des yuga et la longitude sidérale indienne; dans des circonstances très particulières (*AI*, p. 83), Āryabhaṭa et d'autres ont pu dénier la précession des équinoxes, dans leur idée l'origine des longitudes était et devait demeurer le point vernal. Par la suite, pour rattraper le décalage il fallait donc partir de cette époque où les deux points correspondaient;

– l'écart synodique de γ s'annule – première colonne du tableau 2 et figure 1 – ou, ce qui revient au même, les deux premières fonctions du tableau 1 coïncident en 931 A.D.: la correction en γ donne vers le milieu du Xe siècle de bonnes longitudes tropiques. Voir à nouveau en *AI* toutes les figures rappelées ci-dessus.

Ainsi il ne fait pas de doute que le présent appareil de précession est du milieu du Xe siècle, comme le k. *kālpa*, et il n'est pas seulement possible qu'il fasse partie de ce canon. On ne manquera pas de considérer dans la statistique l'excellent accord des 3 et 6, 7 et 8, 9 et 10, 11 et 13, 12 et 14.

Une fois de plus nous ferons remarquer comment seule pareille investigation est à même de démêler pareils faits tant textuels que techniques et peut enrichir encore cette fort nouvelle histoire de l'astronomie en Inde et toute sa chronologie sans pareille.

k.kālpa ECARTS DES LONGITUDES degrés

A.D.	EQUI	SOLEIL	LUNE	APSLU	NOELU	MERCURE	VENUS	MARS	JUPITER	SATURNE
-500	18.9899	16.2443	13.4254	7.0600	6.6618	35.5368	2.0948	21.1596	10.5209	22.0450
-450	18.3441	15.4469	12.7394	6.5067	6.1945	34.3477	1.7633	20.1940	9.8708	21.1373
-400	17.6663	14.6493	12.0517	5.9581	5.7263	33.1578	1.4314	19.2281	9.1875	20.2900
-350	16.9582	13.8513	11.3624	5.4142	5.2571	31.9669	1.0991	18.2621	8.4814	19.4804
-300	16.2212	13.0529	10.6714	4.8751	4.7870	30.7752	.7663	17.2957	7.7648	18.6825
-250	15.4568	12.2543	9.9787	4.3406	4.3159	29.5827	.4331	16.3291	7.0516	17.8689
-200	14.6667	11.4553	9.2844	3.8109	3.8438	28.3893	.0995	15.3623	6.3566	17.0121
-150	13.8523	10.6560	8.5885	3.2860	3.3708	27.1950	-.2345	14.3952	5.6935	16.0873
-100	13.0153	9.8564	7.8909	2.7658	2.8968	25.9999	-.5690	13.4279	5.0733	15.0756
-50	12.1571	9.0565	7.1916	2.2504	2.4219	24.8039	-.9039	12.4604	4.5016	13.9669
0	11.2795	8.2562	6.4907	1.7398	1.9460	23.6071	-1.2393	11.4926	3.9777	12.7628
50	10.3838	7.4557	5.7881	1.2339	1.4691	22.4094	-1.5751	10.5245	3.4943	11.4761
100	9.4718	6.6548	5.0838	.7328	.9913	21.2108	-1.9113	9.5562	3.0386	10.1307
150	8.5449	5.8536	4.3779	.2366	.5125	20.0114	-2.2479	8.5877	2.5949	8.7574
200	7.6047	5.0520	3.6703	-.2548	.0327	18.8112	-2.5850	7.6189	2.1466	7.3906
250	6.6527	4.2501	2.9611	-.7414	-.4481	17.6100	-2.9225	6.6498	1.6789	6.0632
300	5.6904	3.4480	2.2501	-1.2232	-.9298	16.4080	-3.2605	5.6805	1.1802	4.8030
350	4.7195	2.6455	1.5375	-1.7002	-1.4125	15.2052	-3.5989	4.7110	.6431	3.6286
400	3.7413	1.8426	.8232	-2.1722	-1.8962	14.0014	-3.9377	3.7412	.0644	2.5488
450	2.7574	1.0395	.1073	-2.6394	-2.3808	12.7969	-4.2769	2.7712	-.5551	1.5614
500	1.7694	.2360	-.6103	-3.1018	-2.8665	11.5914	-4.6166	1.8009	-1.2105	.6550
550	.7787	-.5678	-1.3296	-3.5593	-3.3531	10.3851	-4.9567	.8304	-1.8938	-.1901
600	-.2132	-1.3719	-2.0506	-4.0118	-3.8407	9.1780	-5.2972	-.1404	-2.5943	-.9988
650	-1.2048	-2.1764	-2.7733	-4.4595	-4.3293	7.9699	-5.6382	-1.1114	-3.2994	-1.7997
700	-2.1945	-2.9811	-3.4976	-4.9023	-4.8189	6.7611	-5.9796	-2.0826	-3.9956	-2.6223
750	-3.1809	-3.7862	-4.2237	-5.3401	-5.3095	5.5513	-6.3215	-3.0541	-4.6704	-3.4942
800	-4.1625	-4.5916	-4.9514	-5.7731	-5.8010	4.3407	-6.6637	-4.0259	-5.3133	-4.4387
850	-5.1378	-5.3973	-5.6808	-6.2010	-6.2936	3.1293	-7.0064	-4.9979	-5.9175	-5.4718
900	-6.1052	-6.2034	-6.4119	-6.6241	-6.7871	1.9170	-7.3496	-5.9701	-6.4806	-6.6002
950	-7.0632	-7.0098	-7.1446	-7.0422	-7.2817	.7038	-7.6931	-6.9426	-7.0049	-7.8201
1000	-8.0103	-7.8165	-7.8791	-7.4553	-7.7772	-.5103	-8.0371	-7.9153	-7.4976	-9.1167
1050	-8.9450	-8.6235	-8.6153	-7.8634	-8.2738	-1.7252	-8.3816	-8.8883	-7.9693	-10.4661
1100	-9.8657	-9.4308	-9.3531	-8.2666	-8.7713	-2.9409	-8.7265	-9.8615	-8.4331	-11.8371
1150	-10.7709	-10.2385	-10.0927	-8.6647	-9.2699	-4.1575	-9.0718	-10.8350	-8.9029	-13.1962
1200	-11.6590	-11.0465	-10.8339	-9.0579	-9.7694	-5.3750	-9.4175	-11.8087	-9.3915	-14.5114
1250	-12.5285	-11.8548	-11.5768	-9.4461	-10.2700	-6.5933	-9.7636	-12.7827	-9.9093	-15.7564
1300	-13.3777	-12.6634	-12.3215	-9.8292	-10.7716	-7.8125	-10.1102	-13.7569	-10.4632	-16.9144
1350	-14.2052	-13.4724	-13.0678	-10.2073	-11.2742	-9.0326	-10.4573	-14.7313	-11.0559	-17.9789
1400	-15.0094	-14.2816	-13.8158	-10.5804	-11.7777	-10.2535	-10.8047	-15.7060	-11.6856	-18.9544
1450	-15.7886	-15.0912	-14.5656	-10.9484	-12.2824	-11.4753	-11.1526	-16.6810	-12.3467	-19.8545
1500	-16.5414	-15.9011	-15.3170	-11.3113	-12.7880	-12.6979	-11.5010	-17.6562	-13.0304	-20.7005
1550	-17.2662	-16.7114	-16.0702	-11.6692	-13.2946	-13.9214	-11.8497	-18.6316	-13.7260	-21.5184
1600	-17.9615	-17.5219	-16.8250	-12.0220	-13.8023	-15.1458	-12.1989	-19.6073	-14.4216	-22.3365
1650	-18.6257	-18.3328	-17.5816	-12.3697	-14.3109	-16.3710	-12.5485	-20.5832	-15.1055	-23.1833
1700	-19.2574	-19.1440	-18.3399	-12.7123	-14.8206	-17.5971	-12.8986	-21.5594	-15.7672	-24.0844
1750	-19.8551	-19.9555	-19.0999	-13.0499	-15.3313	-18.8240	-13.2491	-22.5359	-16.3986	-25.0600
1800	-20.4175	-20.7674	-19.8616	-13.3823	-15.8431	-20.0518	-13.6000	-23.5125	-16.9943	-26.1232
1850	-20.9432	-21.5796	-20.6250	-13.7095	-16.3559	-21.2804	-13.9514	-24.4894	-17.5531	-27.2776
1900	-21.4308	-22.3921	-21.3901	-14.0317	-16.8697	-22.5100	-14.3031	-25.4666	-18.0777	-28.5166

Tableau 1

K.Kālpa — ECARTS SYNODIQUES — degres

A.D.	EQUI	ORIG	LUNE	APSLU	NOELU	MERCURE	VENUS	MARS	JUPITER	SATURNE
-500	2.7456	-16.2443	-2.8189	-9.1843	-9.5825	19.2925	-14.1495	4.9153	-5.7234	5.8007
-450	2.8971	-15.4469	-2.7076	-8.9402	-9.2524	18.9008	-13.6836	4.7470	-5.5761	5.6904
-400	3.0171	-14.6493	-2.5976	-8.6912	-8.9230	18.5085	-13.2179	4.5789	-5.4618	5.6408
-350	3.1069	-13.8513	-2.4889	-8.4370	-8.5942	18.1157	-12.7522	4.4108	-5.3699	5.6291
-300	3.1682	-13.0529	-2.3816	-8.1779	-8.2660	17.7223	-12.2866	4.2428	-5.2881	5.6295
-250	3.2025	-12.2543	-2.2756	-7.9137	-7.9384	17.3284	-11.8212	4.0748	-5.2027	5.6146
-200	3.2114	-11.4553	-2.1709	-7.6444	-7.6115	16.9340	-11.3558	3.9070	-5.0988	5.5568
-150	3.1963	-10.6560	-2.0675	-7.3701	-7.2853	16.5390	-10.8906	3.7392	-4.9625	5.4313
-100	3.1588	-9.8564	-1.9655	-7.0906	-6.9596	16.1435	-10.4255	3.5715	-4.7832	5.2191
-50	3.1006	-9.0565	-1.8649	-6.8061	-6.6346	15.7474	-9.9604	3.4039	-4.5549	4.9104
0	3.0232	-8.2562	-1.7656	-6.5165	-6.3103	15.3509	-9.4955	3.2363	-4.2785	4.5065
50	2.9282	-7.4557	-1.6676	-6.2218	-5.9866	14.9537	-9.0307	3.0688	-3.9614	4.0205
100	2.8170	-6.6548	-1.5709	-5.9219	-5.6635	14.5561	-8.5661	2.9014	-3.6162	3.4759
150	2.6913	-5.8536	-1.4756	-5.6170	-5.3411	14.1579	-8.1015	2.7341	-3.2587	2.9038
200	2.5526	-5.0520	-1.3817	-5.3068	-5.0193	13.7591	-7.6370	2.5668	-2.9054	2.3385
250	2.4025	-4.2501	-1.2891	-4.9916	-4.6982	13.3599	-7.1727	2.3997	-2.5713	1.8131
300	2.2425	-3.4480	-1.1978	-4.6712	-4.3778	12.9600	-6.7084	2.2326	-2.2677	1.3550
350	2.0740	-2.6455	-1.1079	-4.3456	-4.0580	12.5597	-6.2443	2.0655	-2.0023	.9832
400	1.8987	-1.8426	-1.0194	-4.0149	-3.7388	12.1588	-5.7803	1.8986	-1.7783	.7062
450	1.7180	-1.0395	-.9322	-3.6789	-3.4203	11.7574	-5.3164	1.7317	-1.5945	.5220
500	1.5334	-.2360	-.8463	-3.3378	-3.1025	11.3554	-4.8526	1.5649	-1.4465	.4190
550	1.3465	.5678	-.7618	-2.9915	-2.7853	10.9529	-4.3889	1.3982	-1.3260	.3777
600	1.1587	1.3719	-.6787	-2.6399	-2.4688	10.5499	-3.9253	1.2316	-1.2224	.3731
650	.9716	2.1764	-.5969	-2.2832	-2.1530	10.1463	-3.4619	1.0650	-1.1230	.3766
700	.7866	2.9811	-.5165	-1.9212	-1.8378	9.7422	-2.9985	.8985	-1.0145	.3588
750	.6053	3.7862	-.4375	-1.5539	-1.5233	9.3375	-2.5353	.7321	-.8842	.2920
800	.4291	4.5916	-.3598	-1.1814	-1.2094	8.9323	-2.0721	.5657	-.7217	.1529
850	.2596	5.3973	-.2834	-.8037	-.8962	8.5266	-1.6091	.3995	-.5202	-.0744
900	.0982	6.2034	-.2085	-.4207	-.5837	8.1204	-1.1462	.2333	-.2772	-.3968
950	-.0534	7.0098	-.1349	-.0324	-.2719	7.7135	-.6834	.0672	.0048	-.8103
1000	-.1939	7.8165	-.0626	.3612	.0392	7.3062	-.2207	-.0989	.3189	-1.3003
1050	-.3215	8.6235	.0082	.7601	.3497	6.8983	.2419	-.2648	.6542	-1.8426
1100	-.4349	9.4308	.0777	1.1642	.6595	6.4899	.7044	-.4307	.9977	-2.4063
1150	-.5324	10.2385	.1458	1.5737	.9686	6.0810	1.1667	-.5965	1.3356	-2.9578
1200	-.6126	11.0465	.2126	1.9886	1.2770	5.6715	1.6290	-.7622	1.6550	-3.4649
1250	-.6737	11.8548	.2779	2.4087	1.5848	5.2614	2.0911	-.9279	1.9455	-3.9016
1300	-.7143	12.6634	.3419	2.8342	1.8918	4.8509	2.5532	-1.0935	2.2002	-4.2510
1350	-.7329	13.4724	.4045	3.2651	2.1982	4.4398	3.0151	-1.2590	2.4165	-4.5066
1400	-.7278	14.2816	.4658	3.7013	2.5039	4.0281	3.4769	-1.4244	2.5961	-4.6728
1450	-.6974	15.0912	.5256	4.1429	2.8089	3.6159	3.9386	-1.5898	2.7445	-4.7633
1500	-.6403	15.9011	.5841	4.5898	3.1132	3.2032	4.4002	-1.7551	2.8707	-4.7994
1550	-.5548	16.7114	.6412	5.0422	3.4168	2.7900	4.8617	-1.9203	2.9854	-4.8070
1600	-.4395	17.5219	.6969	5.4999	3.7197	2.3762	5.3230	-2.0854	3.1003	-4.8146
1650	-.2929	18.3328	.7512	5.9631	4.0219	1.9618	5.7843	-2.2504	3.2273	-4.8505
1700	-.1134	19.1440	.8041	6.4317	4.3234	1.5470	6.2454	-2.4154	3.3768	-4.9403
1750	.1004	19.9555	.8557	6.9057	4.6242	1.1316	6.7065	-2.5803	3.5570	-5.1044
1800	.3499	20.7674	.9058	7.3851	4.9243	.7156	7.1674	-2.7451	3.7731	-5.3558
1850	.6364	21.5796	.9546	7.8700	5.2237	.2991	7.6282	-2.9099	4.0265	-5.6981
1900	.9613	22.3921	1.0019	8.3604	5.5224	-.1179	8.0889	-3.0745	4.3143	-6.1245

Tableau 2

```
100 '        Table des ecarts des longitudes ou des synodies du K.Kalpa
110 K$=" K.Kalpa" :: KJ=1577917500 :: R(1)=432E4 :: R(2)=57753336 :: R(3)=488219
 :: R(4)=-232226 :: R(5)=17937020 :: R(6)=7022388 :: R(7)=2296824
120 R(8)=364224 :: R(9)=146564 :: RD(2)=.78 :: RD(3)=1.7975/3 :: RD(4)=-.065/2 :
: RD(5)=1.55/3 :: RD(6)=.99 :: RD(7)=.02 :: RD(8)=.52 :: CALL CLEAR
130 RD(9)=.41/3 :: DEF AH(X)=((X-500)*365.25+273.3104645)/KJ :: OPEN £1:"PIO.CR.
LF" :: PRINT £1:CHR$(13):: N,I=1 :: P=2*PI :: TS=1296E3 :: DEF FR(X)=X-INT(X)
140 PRINT £1:CHR$(27);CHR$(78);:: INPUT "Ec. des long. ou syn.? 0 1 : ":B
150 IF B THEN N$=" ORIG " :: M$="  ECARTS SYNODIQUES en degrés" ELSE N$="SOLEIL"
 :: M$="ECARTS DES LONGITUDES en degrés"
160 PRINT £1:TAB(8);K$;TAB(31);M$ :: PRINT £1:CHR$(13):: PRINT £1:CHR$(13):: PRI
NT £1:CHR$(27);CHR$(81);:: INPUT "A.D.initial, incrément :":A,DA
170 PRINT £1:"            A.D.       EQUI        "&N$&"         LUNE         APSLU        NO
ELU      MERCURE       VENUS        MARS        JUPITER      SATURNE"
180 PRINT £1:CHR$(13);:: PRINT £1:CHR$(13);:: INPUT "Nombre de lignes? : ":NL
190 CALL S1(A,T,D,U,U2,U3):: H=AH(A):: X=SIN((90-H*R(1))*P/7380)*SIN(P/15):: E(0
)=ATN(X/SQR(1-X^2))*360/P :: KL=(H+1/1200+459.75)/3064
200 ON I GOSUB 210,220,230,240,250,260,270,280,320 :: I=I+1 :: GOTO 200
210 CALL S2(FR(RD(1)+FR(R(1)*H)-FR(129602768.13/TS*T)-1006887.54/TS-1.089*T^2/TS
),E(1)):: RETURN
220 CALL S2(FR(RD(2)+FR(R(2)*H)-FR(1732564379.31/TS*T)-973562.29/TS+4.08*T^2/TS-
.0068*T^3/TS),E(2)):: E(2)=E(2)-13*KL :: RETURN
230 CALL S2(FR(RD(3)+FR(R(3)*H)-FR(14648522.51/TS*T)-1203586.4/TS+37.17*T^2/TS+.
045*T^3/TS),E(3)):: E(3)=E(3)-59*KL :: RETURN
240 CALL S2(FR(RD(4)+FR(R(4)*H)+FR(6962911.23/TS*T)-933059.79/TS-7.48*T^2/TS-.00
8*T^3/TS),E(4)):: E(4)=E(4)-53*KL :: RETURN
250 CALL S2(FR(RD(5)+FR(R(5)*H)-FR(538106654.8/TS*T)-641444.68/TS-1.084*T^2/TS),
E(5)):: E(5)=E(5)+158*KL :: RETURN
260 CALL S2(FR(RD(6)+FR(R(6)*H)-FR(210669162.88/TS*T)-1233961.39/TS-1.1148*T^2/T
S),E(6)):: E(6)=E(6)-84*KL :: RETURN
270 CALL S2(FR(RD(7)+FR(R(7)*H)-FR(68910117.33/TS*T)-1057491.46/TS-1.1184*T^2/TS
),E(7)):: E(7)=E(7)+26*KL :: RETURN
280 CALL S2(FR(RD(8)+FR(R(8)*H)-FR(10930687.148/TS*T)-856977.32/TS-1.20486*T^2/T
S+.005936*T^3/TS),E(8))
290 L4=FR((576081.01+109256.621*D)/TS):: L5=FR((53494.37+43996.1*D)/TS):: L6=FR(
(105420.08+15424.838*D)/TS):: GOSUB 400
300 DL=(1192.91-37.01*U-16.89*U2)*SIN(V)+(11.62-231.97*U+7.47*U2)*COS(V)+(-11.1-
.99*U+1.76*U2)*SIN(2*V)
310 E(8)=E(8)-(DL+(-.47+5.12*U-.17*U2)*COS(2*V)+(8.9-.64*U-.04*U2)*SIN(W)+(.49+.
93*U+.06*U2)*COS(W))/3600-26*KL :: RETURN
320 CALL S2(FR(RD(9)+FR(R(9)*H)-FR(4404635.581/TS*T)-959631.76/TS-1.16835*T^2/TS
+.0021*T^3/TS),E(9))
330 L4=FR((576070.26+109256.634*D)/TS):: L5=FR((53494.37+43996.1*D)/TS):: L6=FR(
(105470.91+15424.868*D)/TS):: GOSUB 400
340 D1=(-2931.05+65.34*U+60.17*U2-2.32*U3)*SIN(V)+(-37.79+579.26*U-14.76*U2-3.16
*U3)*COS(V)
350 D2=(27.29-1.21*U-2.24*U2+.19*U3)*SIN(2*V)+(.75-10.01*U+.77*U2+.14*U3)*COS(2*
V)-.27*SIN(3*V)-.04*COS(3*V)
360 E(9)=E(9)-(D1+D2+(-28.75+2.19*U+.08*U2)*SIN(W)+(-1.85-3.2*U+.2*U2)*COS(W))/3
600+7*KL :: IF B=0 THEN 380
370 E(1)=-E(1):: E(0)=E(0)+E(1):: FOR I=2 TO 9 :: E(I)=E(I)+E(1):: NEXT I
380 PRINT £1,USING "           £££££ ":A;:: FOR I=0 TO 9 :: PRINT £1,USING "  £££.
££££ ":E(I);:: NEXT I :: PRINT £1:CHR$(13):: N=N+1
390 IF N=NL+1 THEN CLOSE £1 :: END ELSE A=A+DA :: I=1 :: GOTO 190
400 V=FR(5*L5-2*L4)*P :: W=FR(2*L4-6*L5+3*L6)*P :: RETURN
410 SUB S1(A,T,D,U,U2,U3):: S=A/100-19 :: T=S+(24.349+72.318*S+29.95*S^2)/315576
E4 :: D=A-1850.004089003 :: U=D/500 :: U2=U^2 :: U3=U^3 :: SUBEND
420 SUB S2(X,Y):: IF X<-.5 THEN X=1+X ELSE IF X>.5 THEN X=X-1
430 Y=X*360 :: SUBEND
```

TABLEAU 3

k.ĀryBh ECARTS SYNODIQUES minutes

A.D.	EQUI	LUNE	APSLU	NOELU	MERCURE	VENUS	MARS	JUPITER	SATURNE
625	106.446	6.211	54.094	42.653	80.409	65.729	-20.044	18.559	-1.404
626	107.411	6.309	54.522	43.032	79.924	66.286	-20.244	18.677	-1.398
627	108.377	6.407	54.950	43.411	79.440	66.842	-20.443	18.796	-1.393
628	109.342	6.505	55.379	43.790	78.956	67.398	-20.643	18.915	-1.387
629	110.307	6.603	55.807	44.169	78.471	67.954	-20.843	19.034	-1.382
630	111.273	6.701	56.236	44.548	77.987	68.510	-21.043	19.153	-1.378
631	112.238	6.799	56.665	44.927	77.503	69.066	-21.243	19.272	-1.373
632	113.203	6.897	57.094	45.306	77.018	69.623	-21.443	19.391	-1.369
633	114.169	6.995	57.523	45.685	76.534	70.179	-21.643	19.510	-1.365
634	115.134	7.093	57.952	46.064	76.049	70.735	-21.843	19.629	-1.361
635	116.100	7.191	58.381	46.442	75.565	71.291	-22.042	19.749	-1.357
636	117.065	7.288	58.811	46.821	75.081	71.847	-22.242	19.868	-1.354
637	118.030	7.386	59.240	47.200	74.596	72.403	-22.442	19.988	-1.351
638	118.996	7.484	59.670	47.579	74.112	72.959	-22.642	20.108	-1.348
639	119.961	7.582	60.100	47.958	73.627	73.515	-22.842	20.228	-1.346
640	120.927	7.679	60.530	48.336	73.143	74.072	-23.042	20.348	-1.344
641	121.892	7.777	60.960	48.715	72.658	74.628	-23.242	20.468	-1.343
642	122.858	7.874	61.390	49.094	72.174	75.184	-23.441	20.589	-1.342
643	123.823	7.972	61.820	49.473	71.689	75.740	-23.641	20.709	-1.341
644	124.789	8.069	62.251	49.851	71.205	76.296	-23.841	20.830	-1.341
645	125.754	8.167	62.681	50.230	70.720	76.852	-24.041	20.951	-1.341
646	126.720	8.264	63.112	50.609	70.236	77.408	-24.241	21.072	-1.341
647	127.685	8.362	63.543	50.987	69.751	77.964	-24.441	21.194	-1.342
648	128.651	8.459	63.974	51.366	69.266	78.520	-24.641	21.315	-1.344
649	129.616	8.557	64.405	51.745	68.782	79.077	-24.840	21.437	-1.346
650	130.582	8.654	64.836	52.123	68.297	79.633	-25.040	21.559	-1.349
651	131.547	8.751	65.267	52.502	67.813	80.189	-25.240	21.681	-1.352
652	132.513	8.848	65.699	52.881	67.328	80.745	-25.440	21.804	-1.355
653	133.478	8.946	66.130	53.259	66.843	81.301	-25.640	21.926	-1.359
654	134.444	9.043	66.562	53.638	66.359	81.857	-25.840	22.049	-1.364
655	135.409	9.140	66.994	54.016	65.874	82.413	-26.039	22.173	-1.369
656	136.375	9.237	67.426	54.395	65.389	82.969	-26.239	22.296	-1.375
657	137.340	9.334	67.858	54.773	64.905	83.525	-26.439	22.420	-1.381
658	138.306	9.431	68.290	55.152	64.420	84.081	-26.639	22.544	-1.388
659	139.272	9.529	68.722	55.530	63.935	84.637	-26.839	22.668	-1.396
660	140.237	9.626	69.155	55.909	63.450	85.193	-27.038	22.792	-1.404
661	141.203	9.722	69.587	56.287	62.966	85.750	-27.238	22.917	-1.413
662	142.168	9.820	70.020	56.666	62.481	86.306	-27.438	23.042	-1.423
663	143.134	9.916	70.453	57.044	61.996	86.862	-27.638	23.167	-1.433
664	144.100	10.013	70.886	57.422	61.511	87.418	-27.838	23.293	-1.444
665	145.065	10.110	71.319	57.801	61.027	87.974	-28.038	23.419	-1.456
666	146.031	10.207	71.752	58.179	60.542	88.530	-28.237	23.545	-1.468
667	146.997	10.304	72.185	58.558	60.057	89.086	-28.437	23.672	-1.481
668	147.962	10.400	72.619	58.936	59.572	89.642	-28.637	23.799	-1.495
669	148.928	10.497	73.052	59.314	59.087	90.198	-28.837	23.926	-1.510
670	149.894	10.594	73.486	59.693	58.602	90.754	-29.037	24.054	-1.525
671	150.859	10.690	73.920	60.071	58.118	91.310	-29.236	24.182	-1.542
672	151.825	10.787	74.354	60.449	57.633	91.866	-29.436	24.310	-1.559
673	152.791	10.884	74.788	60.827	57.148	92.422	-29.636	24.439	-1.576
674	153.756	10.980	75.222	61.206	56.663	92.978	-29.836	24.568	-1.595
675	154.722	11.077	75.657	61.584	56.178	93.534	-30.036	24.697	-1.615

Tableau 4

k.(KRatn) ECARTS DES LONGITUDES degrés

A.D.	SOLEIL	LUNE	APSLU	NOELU	MERCURE	VENUS	MARS	JUPITER	SATURNE
-500	16.2443	13.9499	9.4404	8.8001	29.1621	5.4838	20.1106	11.5699	21.7626
-450	15.4469	13.2639	8.8871	8.3328	27.9730	5.1524	19.1450	10.9198	20.8549
-400	14.6493	12.5762	8.3385	7.8646	26.7831	4.8205	18.1791	10.2365	20.0076
-350	13.8513	11.8869	7.7946	7.3954	25.5923	4.4882	17.2131	9.5304	19.1979
-300	13.0529	11.1959	7.2555	6.9253	24.4006	4.1554	16.2467	8.8138	18.4001
-250	12.2543	10.5032	6.7210	6.4542	23.2080	3.8222	15.2801	8.1006	17.5865
-200	11.4553	9.8089	6.1914	5.9821	22.0146	3.4886	14.3133	7.4056	16.7297
-150	10.6560	9.1130	5.6664	5.5091	20.8204	3.1545	13.3462	6.7425	15.8049
-100	9.8564	8.4154	5.1462	5.0352	19.6252	2.8200	12.3789	6.1223	14.7931
-50	9.0565	7.7161	4.6308	4.5602	18.4293	2.4851	11.4114	5.5506	13.6845
0	8.2562	7.0152	4.1202	4.0843	17.2324	2.1498	10.4436	5.0267	12.4803
50	7.4557	6.3126	3.6143	3.6074	16.0347	1.8140	9.4755	4.5433	11.1937
100	6.6548	5.6083	3.1133	3.1296	14.8362	1.4778	8.5072	4.0876	9.8482
150	5.8536	4.9024	2.6170	2.6508	13.6367	1.1411	7.5387	3.6439	8.4749
200	5.0520	4.1948	2.1256	2.1710	12.4365	.8040	6.5699	3.1956	7.1081
250	4.2501	3.4856	1.6390	1.6903	11.2353	.4665	5.6008	2.7279	5.7808
300	3.4480	2.7746	1.1572	1.2085	10.0333	.1286	4.6315	2.2292	4.5205
350	2.6455	2.0620	.6803	.7258	8.8305	-.2098	3.6620	1.6921	3.3462
400	1.8426	1.3477	.2082	.2422	7.6268	-.5486	2.6922	1.1134	2.2664
450	1.0395	.6318	-.2590	-.2425	6.4222	-.8878	1.7222	.4939	1.2790
500	.2360	-.0858	-.7214	-.7281	5.2167	-1.2275	.7519	-.1615	.3725
550	-.5678	-.8051	-1.1788	-1.2148	4.0104	-1.5676	-.2186	-.8448	-.4725
600	-1.3719	-1.5261	-1.6314	-1.7024	2.8033	-1.9082	-1.1894	-1.5453	-1.2812
650	-2.1764	-2.2488	-2.0791	-2.1910	1.5953	-2.2491	-2.1604	-2.2504	-2.0822
700	-2.9811	-2.9731	-2.5219	-2.6806	.3864	-2.5906	-3.1316	-2.9466	-2.9047
750	-3.7862	-3.6992	-2.9597	-3.1711	-.8234	-2.9324	-4.1031	-3.6214	-3.7767
800	-4.5916	-4.4269	-3.3926	-3.6627	-2.0340	-3.2747	-5.0749	-4.2643	-4.7211
850	-5.3973	-5.1563	-3.8206	-4.1552	-3.2454	-3.6174	-6.0469	-4.8685	-5.7542
900	-6.2034	-5.8874	-4.2437	-4.6488	-4.4577	-3.9605	-7.0191	-5.4316	-6.8826
950	-7.0098	-6.6201	-4.6617	-5.1434	-5.6709	-4.3041	-7.9916	-5.9559	-8.1025
1000	-7.8165	-7.3546	-5.0749	-5.6389	-6.8849	-4.6481	-8.9643	-6.4486	-9.3992
1050	-8.6235	-8.0908	-5.4830	-6.1354	-8.0998	-4.9925	-9.9373	-6.9203	-10.7485
1100	-9.4308	-8.8286	-5.8862	-6.6330	-9.3156	-5.3374	-10.9105	-7.3842	-12.1195
1150	-10.2385	-9.5682	-6.2843	-7.1315	-10.5322	-5.6827	-11.8840	-7.8539	-13.4787
1200	-11.0465	-10.3094	-6.6775	-7.6311	-11.7497	-6.0284	-12.8577	-8.3425	-14.7938
1250	-11.8548	-11.0523	-7.0656	-8.1317	-12.9680	-6.3746	-13.8317	-8.8603	-16.0388
1300	-12.6634	-11.7970	-7.4488	-8.6332	-14.1872	-6.7212	-14.8059	-9.4142	-17.1968
1350	-13.4724	-12.5433	-7.8269	-9.1358	-15.4073	-7.0682	-15.7803	-10.0069	-18.2613
1400	-14.2816	-13.2913	-8.1999	-9.6394	-16.6282	-7.4157	-16.7550	-10.6366	-19.2368
1450	-15.0912	-14.0411	-8.5679	-10.1440	-17.8500	-7.7636	-17.7300	-11.2977	-20.1370
1500	-15.9011	-14.7925	-8.9309	-10.6496	-19.0726	-8.1119	-18.7052	-11.9814	-20.9829
1550	-16.7114	-15.5457	-9.2888	-11.1563	-20.2961	-8.4606	-19.6806	-12.6770	-21.8008
1600	-17.5219	-16.3005	-9.6416	-11.6639	-21.5205	-8.8098	-20.6563	-13.3726	-22.6190
1650	-18.3328	-17.0571	-9.9893	-12.1726	-22.7457	-9.1595	-21.6322	-14.0565	-23.4658
1700	-19.1440	-17.8154	-10.3319	-12.6823	-23.9717	-9.5095	-22.6084	-14.7182	-24.3668
1750	-19.9555	-18.5754	-10.6694	-13.1930	-25.1987	-9.8600	-23.5849	-15.3496	-25.3424
1800	-20.7674	-19.3371	-11.0018	-13.7047	-26.4265	-10.2109	-24.5615	-15.9453	-26.4056
1850	-21.5796	-20.1005	-11.3291	-14.2175	-27.6551	-10.5623	-25.5384	-16.5041	-27.5601
1900	-22.3921	-20.8656	-11.6513	-14.7313	-28.8846	-10.9141	-26.5156	-17.0287	-28.7990

Tableau 5

k.(KRatn) ECARTS SYNODIQUES degrés

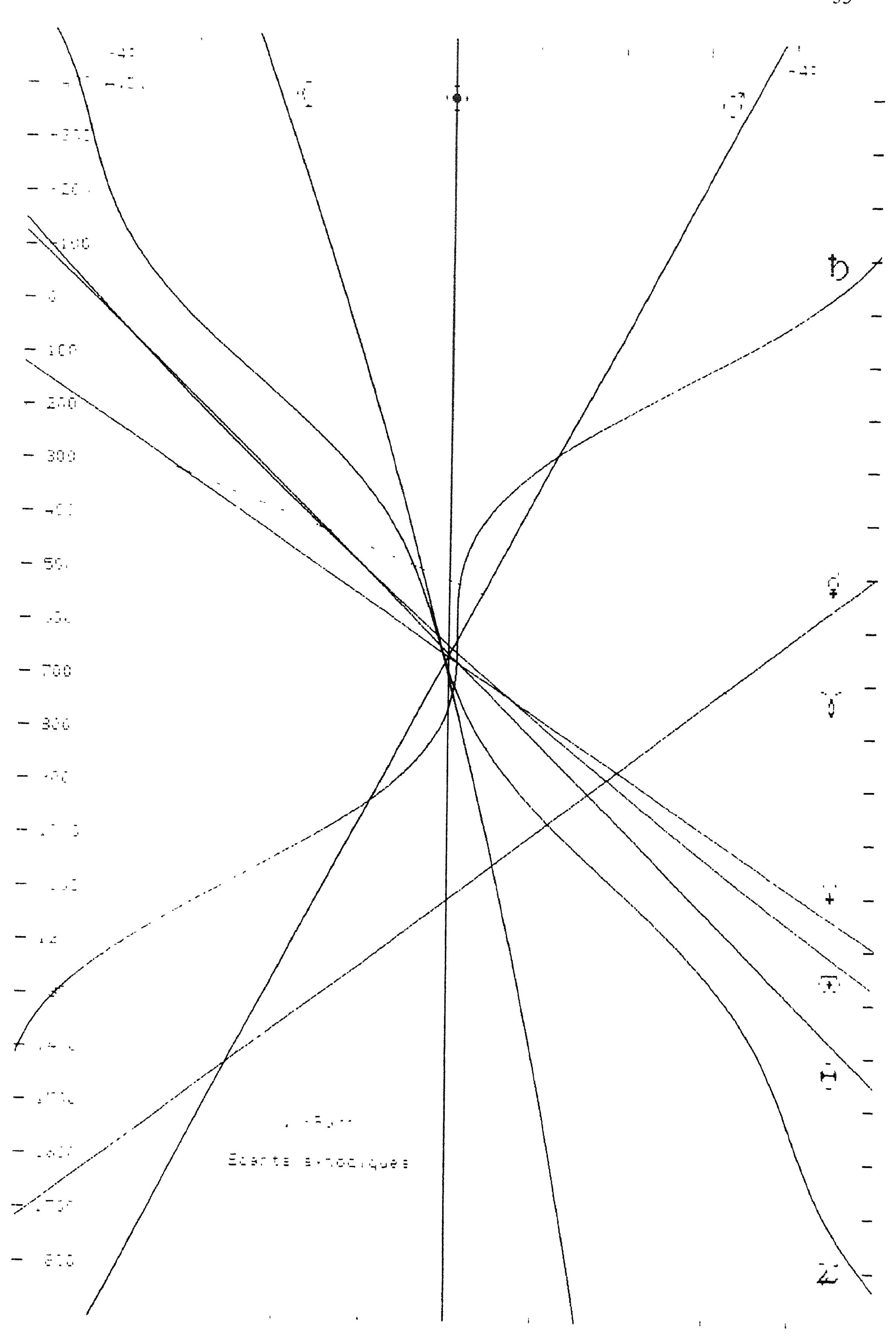
A.D.	ORIG	LUNE	APSLU	NOELU	MERCURE	VENUS	MARS	JUPITER	SATURNE
-500	-16.2443	-2.2944	-6.8039	-7.4442	12.9178	-10.7605	3.8663	-4.6744	5.5183
-450	-15.4469	-2.1831	-6.5598	-7.1141	12.5261	-10.2946	3.6980	-4.5272	5.4079
-400	-14.6493	-2.0731	-6.3107	-6.7846	12.1338	-9.8288	3.5299	-4.4128	5.3583
-350	-13.8513	-1.9644	-6.0566	-6.4558	11.7410	-9.3631	3.3618	-4.3209	5.3467
-300	-13.0529	-1.8571	-5.7975	-6.1276	11.3476	-8.8975	3.1938	-4.2391	5.3471
-250	-12.2543	-1.7511	-5.5333	-5.8001	10.9537	-8.4321	3.0258	-4.1537	5.3322
-200	-11.4553	-1.6464	-5.2640	-5.4732	10.5593	-7.9667	2.8580	-4.0498	5.2743
-150	-10.6560	-1.5430	-4.9896	-5.1469	10.1643	-7.5015	2.6902	-3.9135	5.1488
-100	-9.8564	-1.4410	-4.7102	-4.8213	9.7688	-7.0364	2.5225	-3.7342	4.9367
-50	-9.0565	-1.3404	-4.4257	-4.4963	9.3728	-6.5714	2.3549	-3.5059	4.6280
0	-8.2562	-1.2411	-4.1361	-4.1719	8.9762	-6.1065	2.1873	-3.2295	4.2241
50	-7.4557	-1.1431	-3.8414	-3.8482	8.5791	-5.6417	2.0198	-2.9124	3.7380
100	-6.6548	-1.0464	-3.5415	-3.5252	8.1814	-5.1770	1.8524	-2.5672	3.1935
150	-5.8536	-.9511	-3.2365	-3.2028	7.7832	-4.7124	1.6851	-2.2097	2.6214
200	-5.0520	-.8572	-2.9264	-2.8810	7.3845	-4.2480	1.5178	-1.8564	2.0561
250	-4.2501	-.7646	-2.6112	-2.5599	6.9852	-3.7836	1.3507	-1.5223	1.5307
300	-3.4480	-.6733	-2.2908	-2.2394	6.5854	-3.3194	1.1836	-1.2187	1.0726
350	-2.6455	-.5834	-1.9652	-1.9196	6.1850	-2.8552	1.0165	-.9533	.7008
400	-1.8426	-.4949	-1.6344	-1.6005	5.7841	-2.3912	.8496	-.7293	.4237
450	-1.0395	-.4077	-1.2985	-1.2820	5.3827	-1.9273	.6827	-.5456	.2395
500	-.2360	-.3218	-.9574	-.9641	4.9807	-1.4635	.5159	-.3975	.1365
550	.5678	-.2373	-.6110	-.6470	4.5782	-.9998	.3492	-.2770	.0953
600	1.3719	-.1542	-.2595	-.3305	4.1752	-.5363	.1826	-.1734	.0907
650	2.1764	-.0724	.0973	-.0146	3.7716	-.0728	.0160	-.0740	.0942
700	2.9811	.0080	.4593	.3006	3.3675	.3906	-.1505	.0345	.0764
750	3.7862	.0870	.8265	.6151	2.9629	.8538	-.3169	.1648	.0096
800	4.5916	.1647	1.1990	.9289	2.5577	1.3169	-.4833	.3273	-.1295
850	5.3973	.2411	1.5767	1.2421	2.1519	1.7800	-.6495	.5288	-.3568
900	6.2034	.3160	1.9597	1.5546	1.7457	2.2429	-.8157	.7718	-.6792
950	7.0098	.3896	2.3480	1.8664	1.3389	2.7057	-.9818	1.0538	-1.0927
1000	7.8165	.4619	2.7416	2.1776	.9315	3.1684	-1.1479	1.3679	-1.5827
1050	8.6235	.5327	3.1405	2.4880	.5236	3.6310	-1.3138	1.7032	-2.1250
1100	9.4308	.6022	3.5447	2.7978	.1152	4.0934	-1.4797	2.0467	-2.6887
1150	10.2385	.6703	3.9542	3.1069	-.2937	4.5558	-1.6455	2.3846	-3.2402
1200	11.0465	.7371	4.3690	3.4154	-.7032	5.0181	-1.8112	2.7040	-3.7473
1250	11.8548	.8024	4.7891	3.7231	-1.1133	5.4802	-1.9769	2.9945	-4.1841
1300	12.6634	.8664	5.2146	4.0302	-1.5238	5.9422	-2.1425	3.2492	-4.5334
1350	13.4724	.9290	5.6455	4.3365	-1.9349	6.4041	-2.3080	3.4655	-4.7890
1400	14.2816	.9903	6.0817	4.6422	-2.3466	6.8660	-2.4734	3.6451	-4.9552
1450	15.0912	1.0501	6.5233	4.9472	-2.7588	7.3277	-2.6388	3.7935	-5.0457
1500	15.9011	1.1086	6.9702	5.2515	-3.1715	7.7892	-2.8041	3.9197	-5.0818
1550	16.7114	1.1657	7.4226	5.5551	-3.5847	8.2507	-2.9693	4.0344	-5.0894
1600	17.5219	1.2214	7.8803	5.8580	-3.9985	8.7121	-3.1344	4.1493	-5.0970
1650	18.3328	1.2757	8.3435	6.1602	-4.4129	9.1734	-3.2994	4.2763	-5.1330
1700	19.1440	1.3286	8.8121	6.4617	-4.8277	9.6345	-3.4644	4.4258	-5.2228
1750	19.9555	1.3802	9.2861	6.7625	-5.2431	10.0955	-3.6293	4.6060	-5.3869
1800	20.7674	1.4303	9.7656	7.0627	-5.6591	10.5565	-3.7941	4.8221	-5.6382
1850	21.5796	1.4791	10.2504	7.3621	-6.0756	11.0173	-3.9589	5.0755	-5.9805
1900	22.3921	1.5264	10.7408	7.6608	-6.4926	11.4780	-4.1235	5.3633	-6.4070

Tableau 6

Ecarts synodiques

-40

-400 A.D.
-300
-200
-100
0
100
200
300
400
500
600
700
800


Ecarts synodiques

ÉTUDES SUR LA CIRCULATION EN INDE

VI. BORNES MILLIAIRES DE L'ĀNDHRA PRADEŚ, RÉSERVOIRS À EAU DU KARṆĀṬAKA ET MONUMENTS RELIGIEUX DU SUD LIÉS À LA ROUTE

PAR

JEAN DELOCHE

INTRODUCTION

Nous nous proposons ici de corriger et de compléter les renseignements sommaires que nous avons publiés en 1980 dans *La circulation en Inde avant la révolution des transports*, tome I, *La voie de terre*, concernant les bornes milliaires anciennes du Dekkan, les réservoirs à eau sur piliers de la bordure orientale du plateau du Maisūru et les cultes de la route dans le Sud de la péninsule.

A. BORNES MILLIAIRES DE LA PÉRIODE MOGHOLE* DANS LES ENVIRONS DE ḤAIDARĀBĀD

Le 9 décembre 1968, cheminant sur la route de Ḥaidarābād à Vijayavāḍa, nous avons eu la surprise de trouver, à intervalles irréguliers, des tourelles en maçonnerie et des piliers de granit, groupés par paires de chaque côté de la voie ou à proximité, dans les champs, dont les lignes ou la silhouette correspondaient tout à fait à celles des bornes milliaires observées par les voyageurs du XVIIIe siècle sur ce même chemin. Nous n'avons pu alors que noter rapidement les caractères de ces constructions et leur emplacement, pensant bien pouvoir un jour en faire le relevé systématique.

Pour différentes raisons nous n'avons pas pu entreprendre cette enquête avant janvier 1986.

* On a trouvé récemment au Gujarāt onze tourelles servant de points de repère et de milliaires, datant de la période des Sultans (XVe-XVIe siècle) (voir Momim K.N., Route-indicators of the Sultanate Period in Gujarat, *Journal of the Maharaja Sayajirao University of Baroda* (Humanities), vol. XXI-XXXII, N° I, 1982–1983, 121–130. Ce renseignement doit être ajouté à notre chapitre sur les bornes milliaires (*La circulation en Inde*, t. I, 149–160).

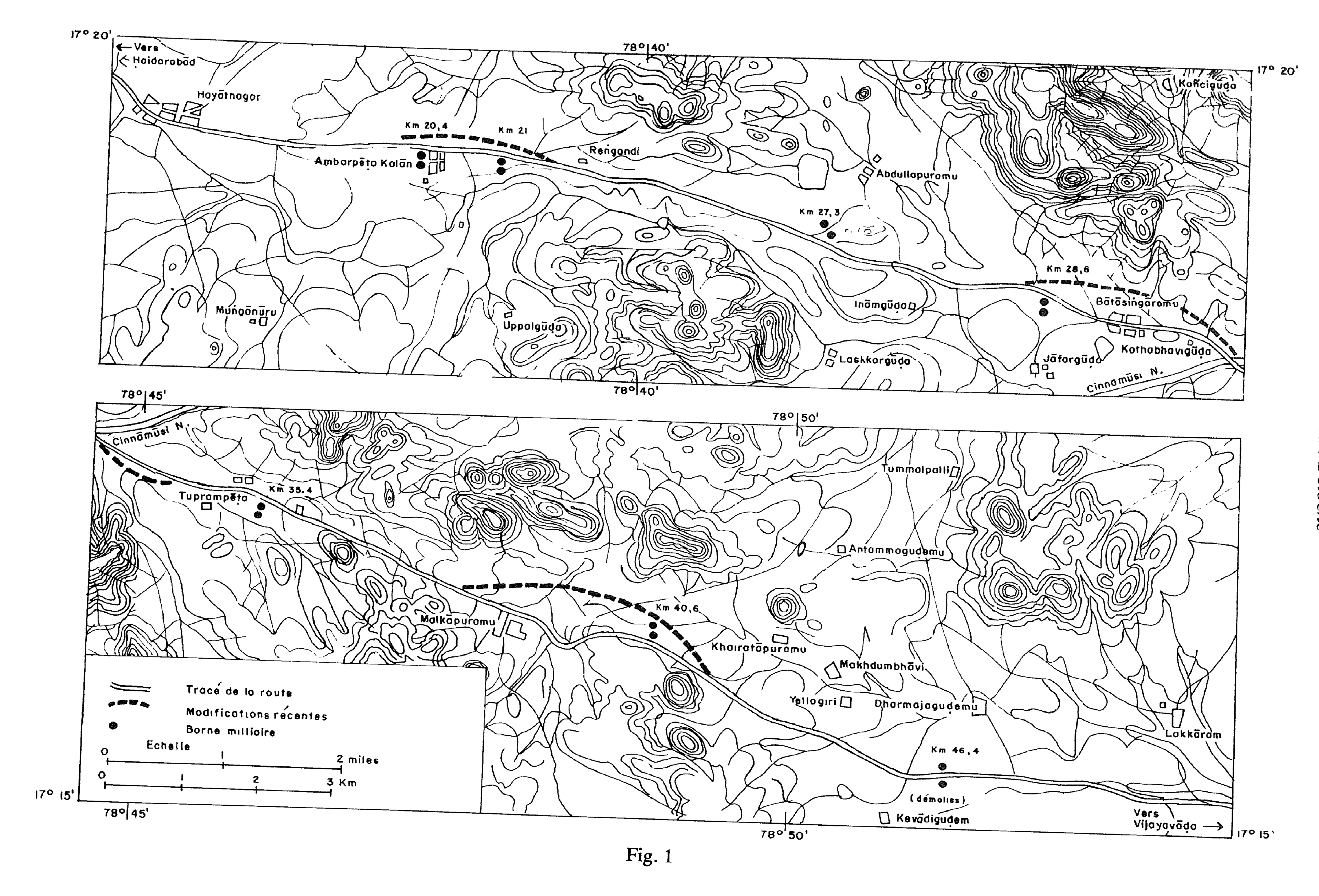

17° 20'
78° 40'
78° 45'
78° 50'
17° 15'
← Vers Haidarabad
Hayātnagar
Amborpēṭa Kalān
Km 20,4
Km 21
Rengandi
Mungānūru
Uppalgūḍa
Km 27,3
Abdullapuromu
Ināmgūḍa
Laskkargūḍa
Km 28,6
Bātāsingāromu
Kothabhavigūḍa
Jāfargūḍa
Cinnamūsi N.
Cinnamūsi N.
Tuprampēṭa
Km 35,4
Malkāpuromu
Km 40,6
Khairatāpuromu
Tummalpalli
Antammagudemu
Makhdumbhāvi
Yellagiri
Dharmajagudemu
Km 46,4
(démolies)
Kevādigudem
Lokkāram
Vers Vijayavāda →
Tracé de la route
Modifications récentes
Borne milliaire
Echelle
0 1 2 miles
0 1 2 3 Km

Fig. 1

Entre temps, cette *National Highway* a été refaite, élargie considérablement, et (en beaucoup d'endroits), pour faciliter la circulation, elle décrit de grandes courbes, abandonnant l'ancien chemin aux communautés locales. Le résultat est que plusieurs des tourelles que nous avions vues en 1968 ont disparu, en particulier celles qui se trouvaient de part et d'autre de la chaussée (relativement étroite à l'époque).

Piliers et tourelles

Pour pouvoir les repérer facilement nous allons indiquer leur emplacement par rapport à la capitale de l'Etat, en relevant les bornes kilométriques et hectométriques de la nouvelle route qui généralement recouvre l'ancienne, mais parfois s'en éloigne sensiblement. Au km 20 (à l'Est de Ḥaidarābād), à l'intérieur du village d'Ambarpēṭa Kalān, à droite du vieux chemin, se dressent 2 piliers de pierre à section carrée, de 3, 40 m de hauteur, 0, 50 m de largeur, espacés de 11, 20 m l'un de l'autre (*voir pl. II, a*).

1 km plus loin, à droite du vieux chemin, on voit 2 tourelles en maçonnerie, de 3, 47 m de hauteur et de 1, 33 m de diamètre. L'une est en bon état; de l'autre, qui se trouve 12 m plus loin, il ne reste que la base (*voir pl. II, b*).

Au km 27, 3, à gauche de la grand-route, de part et d'autre d'un chemin tortueux emprunté encore par les troupeaux et menant à de petits hameaux, au pied de collines rocheuses, dans les épineux et les borassus, se dessinent 2 tourelles très bien conservées, hautes de 3, 10 m et séparées l'une de l'autre par un espace de 14, 70 m (*voir pl. II, c*).

Selon les bergers il y en avait deux autres de chaque côté de la route goudronnée qui ont été démolis.

Au km 28, 6, à droite de la vieille route, dans un champ, on remarque 2 tourelles de belle maçonnerie, un peu plus élevées que les précédentes (3, 70 m) et séparées par la même distance (*voir pl. I, II, d*). Elles ont fière allure à côté des pauvres huttes des ouvriers agricoles. La nouvelle route alors s'étire sur la gauche et rejoint l'ancienne au pont de la rivière Cinnāmūsi, puis décrit une nouvelle boucle sur la droite avant d'arriver à Tuprampēṭa.

Au km 35, 4, à droite de la route, dans un champs pierreux et craquelé, 2 tourelles du même type, plus petites (3, 20 m) et plus espacées (17, 50 m) que les autres (*voir pl. III, a*) marquent les lieux de leur présence insolite.

Un peu plus loin, en 1968, nous avions observé, sur la gauche, un pilier de pierre à section carrée. Il n'existe plus.

Au km 40, 6, après Malkāpuramu, entre la vieille route et la nouvelle qui contourne l'agglomération, les mêmes tourelles, plus hautes (3, 35m), mais séparées par un intervalle plus petit (12, 80 m seulement) (*voir pl. III, c*), veillent sur les terres en friche et les fourrés.

Après, on ne trouve plus trace du vieux chemin et les tourelles que nous avions vues en 1968 ont disparu.

Au km 46, 4, un boutiquier nous a montré ce qu'il reste de deux tourelles situées de chaque côté de la route. Il y a trois ans, les villageois, ayant appris que le P.W.D. allait les détruire pour élargir la voie, les ont eux-mêmes démolies pour prendre les pierres, et il n'en reste plus aujourd'hui que la base et quelques cailloux (*voir pl. III, d*).

Le même informateur nous a signalé que, 2 km avant cet endroit, en face de Kevādiguḍem, près de la mosquée, deux autres tourelles auraient aussi été détruites à la même époque, mais nous n'en avons pas trouvé trace.

Caractéristiques

Les piliers de pierre carrés sont taillés dans des plaques de gneiss et ont un sommet en forme de bulbe. Les tourelles en maçonnerie sont faites de couches superposées de pierres taillées en secteurs cylindriques (*voir pl. III. b*), reposant parfois sur une base carrée, l'ensemble étant lié par un mortier à base de chaux.[1] La partie supérieure est aussi un bulbe, entouré d'un motif en pétales de fleur et surmonté d'un ornement conique. Leur hauteur oscille entre 3, 40 m et 4, 20 m et l'intervalle qui sépare deux tourelles varie de 11, 20 m à 17, 50 m.

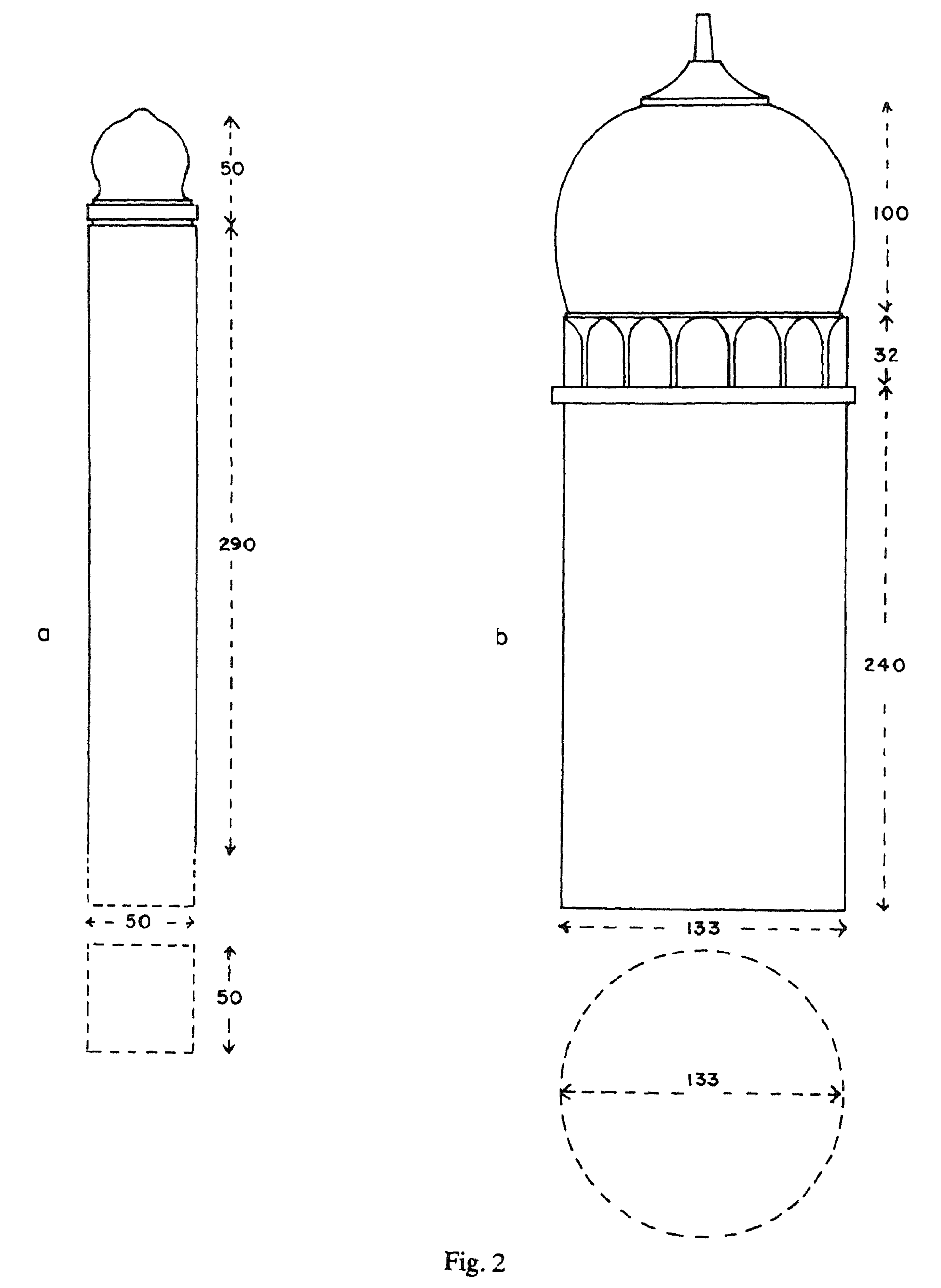


Fig. 2

[1] De l'acide chlorhydrique versé sur une cassure fraîche a donné une effervescence, ce qui dénote la présence de carbonates pouvant provenir d'un liant à base de chaux.

Points de repère et milliaires

Que représentent ces constructions? En 1968, nous avions alerté en vain le service archéologique de l'Āndhra Pradeś et le professeur P. Saran qui occupait alors la chaire d'histoire médiévale à l'Université d'Osmania nous écrivit que «most of those pillars seem to be the gates of the mansions or country castles of the feudal barons of Nizam's days». Ce n'est pas l'opinion des gens de cette région qui tous affirment qu'elles jalonnaient la route ancienne du *jagīr*, que non seulement elles indiquaient aux usagers son tracé (entre deux tourelles), mais qu'elles servaient de bornes milliaires. Les villageois les appellent *gummaṭālu*, pluriel de *gummaṭamu*, qui signifie coupole, dome, lanterne, mais qui est pris ici dans le sens de colosse (comme Gummaṭa ou Gōmaṭa, la gigantesque statue du *tīrthaṅkara* jain, Bāhubali), et semblent les considérer maintenant comme des sortes de gardiens du terroir.

Il ne fait pas de doute que ces structures avaient pour fonction de servir de repères et de signaler les distances.[2] Une lettre du père Cœurdoux de février 1760 (*Lettres édifiantes et curieuses*, éd. 1810–1811, Paris, 154) le confirme:

> «Ces piliers sont placés à droite et à gauche à six toises [11, 64 m] de distance l'un de l'autre: en certains endroits ils sont de maçonnerie en pierres, ils ont deux toises [3, 88 m] de hauteur et sont terminés par un globe dans le goût des tours des mosquées; ils sont ronds et leur diamètre est d'environ trois pieds [0,972 m]. En d'autres lieux ce ne sont que de simples pierres fort hautes, d'une seule pièce et un peu façonnées: ces piliers en d'autres cantons ont à peine trois pieds de haut. Mais de quelque façon qu'ils soient construits, on y lit combien il y a de cosses de là à tel endroit».

Sa description correspond à la nôtre, sauf sur un point: aujourd'hui on ne trouve plus les indications de distance qui ont probablement disparu avec la couche de mortier enduisant la pierre. Mais il s'agit bien des mêmes constructions.
D'ailleurs le colonel Upton (*Asiatic Annual Register, 1804, Miscellaneous Tracts*, 26) les a observées en 1777, en venant de Ḥaidarābād:

> «From the Nullah to Mulkapore is an entire jungle; and almost the whole of this day's journey at about the distance of every coss, we observed two small pillars, between which the road runs. These pillars are about 18 feet high and appear to have been put on purpose as a guide to travellers through the jungle. They are now falling down».

Bornes milliaires du Dekkan

Nous n'en avons pas trouvé d'autres sur cette route jusqu'à Vijayavāḍa. Nous sommes allés faire la même enquête dans les environs de Macilīppaṭṭaṇamu où, toujours d'après la lettre du père Cœurdoux (op. cit., 154–155), les chemins étaient ponctués des mêmes bornes:

> «Il ne faut pas croire que ces piliers se trouvent dans toutes les Indes; je n'en ai jamais vu un seul dans mes différents voyages, et le père de Montjustin qui a parcouru le Décan dans

[2] Ces tourelles jumelées cependant sont séparées par des intervalles trop irréguliers pour qu'on puisse dire quoi que ce soit sur les mesures itinéraires alors en usage.

tous les sens, ainsi que vous le pouvez connaître par la carte des routes de l'armée française dressée sur ses mémoires: ce père, dis-je, assure que ces piliers sont fort rares, qu'il en a trouvé dans le voisinage de Masulipatam et de Hédérabad, et presque point ailleurs. Peut-être étaient-ils plus nombreux autrefois: car ceux qui subsistent tombent en ruine en plusieurs endroits, et il se peut faire qu'en plusieurs autres, le temps ait détruit ceux qui n'étaient que de maçonnerie».

Nous avons sillonné les voies qui partent de l'ancien port du royaume de Gōlukoṇḍa. Ce sont aujourd'hui des routes modernes, larges, goudronnées qui jouxtent des rizières ou des canaux. Nulle part nous n'avons trouvé de milliaires de cette époque, et, parmi les gens interrogés, comprenant des érudits locaux, personne ne se souvenait avoir vu ce type de construction le long des chemins.

Pour terminer on pourrait se demander pourquoi les bornes de cette région sont jumelées alors que, dans le Nord de l'Inde, aussi bien sous les Maurya qu'à l'époque de Muḥammad Tu*gh*laq et des Moghols (voir *La circulation*, t. I, 151–155), nulle part ce redoublement n'a été constaté. Une découverte archéologique récente donne probablement l'explication. Dans le pays tamoul, sur le chemin qui contourne la colline de Tiruvaṇṇāmalai et permet la *giripradakṣina*, on a trouvé des pierres dressées de part et d'autre de la voie datant du règne de Vikkiram PāṇṭyaN (XIIIe siècle).[3] Elles sont des repères et elles indiquent des distances, en particulier les divisions du mille indien (R. Nagaswami, *Indian Express*, 23–8–75). Cette façon de borner les routes pourrait donc être un phénomène typiquement sud-indien.

Conclusion

Les pittoresques *gummaṭālu* qui, à l'Est de Ḥaidarābād, sur un plateau de fourrés épineux, ponctuent l'ancien chemin moghol, sont menacés de destruction. Pour sauver les derniers «survivants», il faudrait que le service archéologique de l'Āndhra Pradeś s'intéresse à eux et les prenne sous sa protection.

B. Réservoirs à eau de la bordure orientale du plateau du Maisūru

Nous avons signalé, dans le chapitre des tables d'appui de notre étude sur *La circulation en Inde* (t. I, 195), l'existence, sur la bordure orientale du plateau de Maisūru, de singuliers réservoirs à eau sur piliers. Nos observations se limitaient alors aux deux grand-routes menant de Madras à Beṅgaḷūru par Kiruṣṇakiri et par Kōlāra. Pour d'autres recherches nous avons sillonné les chemins du Karṇāṭaka et du Tamilnāḍu et, chaque fois que nous rencontrions une construction de ce type, nous notions son emplacement par rapport à la ville la plus proche, en relevant les distances sur les bornes kilométriques et hectométriques.

Cet inventaire, une fois cartographié, forme un ensemble significatif qui mérite attention.

[3] A 4, 6 km de la route de Ceṅkam.

Répartition

Nous croyions que les réservoirs existaient dans toute la moitié orientale du pays kannaḍa. En fait, comme le montre la carte de leur répartition (*voir fig. 3*), on ne les trouve qu'au Sud-Est du Karṇāṭaka, dans le district de Kōlāra et dans la partie Est du district de Beṅgaḷūru, à quoi il faut ajouter le *tāluk* de Hosūru, au Tamilnāḍu. Cela fait en gros une centaine de km du Nord au Sud, de Cikkaballāpura à Deṅkanikōṭe, et , d'Ouest en Est, de Beṅgaḷūru à Muḷabāgalu. Nous n'en avons rencontré nulle part ailleurs dans le Karṇāṭaka.[4]

Ils sont toujours situés sur le bord des chemins, à proximité d'un point d'eau (puits, étang), souvent à l'entrée ou à la sortie des villages, et sont espacés d'une manière très irrégulière. Entre Cintāmaṇi et Sidlaghaṭṭa, par exemple, ils sont très rapprochés; sur les routes qui rayonnent de Hosūru aussi (1 ou 3 km); en revanche, au Sud de Kōlāra, ils sont beaucoup plus éloignés les uns des autres.

Types de construction

Ils sont faits de plaques de granito-gneiss sommairement taillées, d'environ 7 cm d'épaisseur, jointoyées au mortier, assemblées comme des pièces de menuiserie par des tenons et mortaises ouvertes sur le haut des faces verticales, ainsi qu'on le voit dans les *planches IV, a, b, V, b, d*. Ils ont la forme de cubes ou de parallépipèdes rectangles. Leur hauteur varie de 70 à 100 cm, leur largeur, de 70 à 90 cm et leur longueur, de 80 à 140 cm.

Ils sont portés presque toujours par quatre piliers (*voir pl. IV, a*); parfois, ils n'en ont que trois ou même deux (*voir pl. IV, b, d*), ou sont posés sur une plate-forme de brique ou de pierre (*voir pl. IV, c, V, a, c*). La hauteur de ces supports se situe entre 90 et 180 cm, mais elle est généralement de 140 ou 145 cm, ce qui permet de recueillir aisément l'eau sur la main ou dans un récipient.

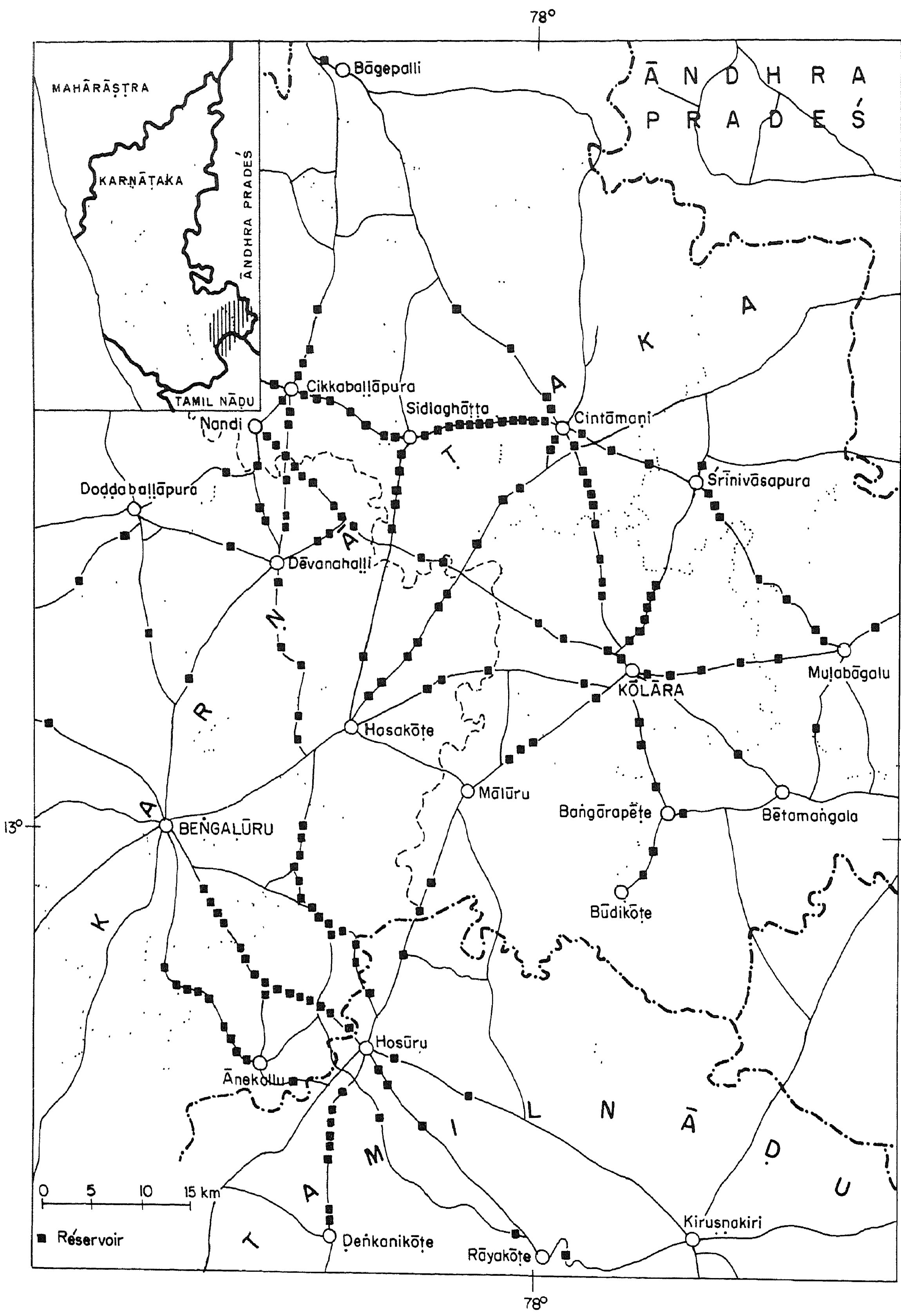
Le couvercle est amovible pour que l'on puisse verser l'eau à l'intérieur (à deux endroits cependant on l'a trouvé cimenté au reste avec, au milieu, un trou circulaire ou carré coiffé d'une pierre). A la base de l'une des faces latérales est percé un orifice circulaire pour l'écoulement de l'eau, souvent doublé d'un petit tuyau de fer, que l'on bouche avec un morceau de bois, remplacé parfois aujourd'hui par un robinet de cuivre ou de plastique.

Habituellement les réservoirs ne sont pas décorés, mais on en voit quelques-uns dont la construction est très soignée, avec des piliers ouvragés et des faces latérales ornées de bas-reliefs ou de peintures représentant Gaṇeśa (*tāluks* de Hosūru et d'Ānekallu) ou Hanumān (district de Kōlāra) (*voir pl. VII, a-d*).

Pour les rendre accessibles et pouvoir les remplir d'eau aisément, dans plusieurs villages, on a prévu une étroite dalle de pierre, en plan incliné, de plusieurs mètres de long, s'élevant jusqu'au sommet des piliers (*voir pl. V, b, VI, b*) ou une suite de plaques étagées (*voir pl. VI, a*) ou simplement un escalier en brique avec des marches de pierre (*voir pl. V, a, c*).

Presque toutes ces constructions sont accompagnées de tables d'appui formées d'une pierre plate disposée sur deux pierres dressées à la hauteur d'un homme moyen et appelées

[4] Il n'en existe pas dans le district de Koyamuttūr (Coimbatore), au Tamilnāḍu, contrairement à ce que nous avons dit dans *La Circulation en Inde*, t. I, 195, n. 41.



78°
MAHĀRĀṢṬRA
KARṆĀṬAKA
ĀNDHRA PRADEŚ
TAMIL NĀḌU
Bāgepalli
ĀNDHRA PRADEŚ
Cikkaballāpura
Sidlaghaṭṭa
Cintāmaṇi
Nandi
Doḍḍaballāpura
Śrīnivāsapura
Dēvanahaḷḷi
KARNĀṬAKA
Mulabāgalu
KŌLĀRA
Hosakōṭe
Mālūru
Baṅgārapēṭe
Bētamaṅgala
13°
BEṄGALŪRU
Būdikōṭe
Hosūru
Ānekallu
TAMIL NĀḌU
0 5 10 15 km
Réservoir
Deṅkanikōṭe
Rāyakōṭe
Kirusnakiri
78°

Fig. 3

cumaitāṅki (tam.) ou *ettugallu* (kan.) (*voir pl. V, a, c, VI, c*). Il arrive qu'il y ait, en plus, toute une série d'installations, des bancs, un abri ou gîte d'étape, construits avec le même matériau, le tout souvent au pied de gros arbres (banyans, tamariniers) donnant une ombre bienfaisante aux voyageurs (*voir pl. VI, a-d*).

Terminologie: taṇṇīrtoṭṭi et *jalandhara*

Au pays tamoul, on appelle ces bacs de pierre *taṇṇīrtoṭṭi*; au Karṇāṭaka, les gens les désignent quelquefois par *nīrinatoṭṭi*, mais généralement ils utilisent les mots *salendra, śailendra, jailendra, calindra*, qui sont des déformations de *jalandhara* (kan.), *jalaṃdhara* (skr.). Tous ces termes signifient: réservoir à eau. Une ou deux fois nous avons relevé le mot *aravaṭṭige*, qui veut dire: endroit où l'on se repose après avoir bu de l'eau, désignant probablement l'ensemble des installations du bord de route.

Fonction: «eau de charité»

Ce dispositif servait à emmagasiner l'eau potable, en dehors de la portée des animaux et sans que soit nécessaire une surveillance continue. «Eau de charité» (*dharma-udaka*) destinée à tous les usagers de la route, quelle que soit leur caste, comme celle que l'on distribue dans les *taṇṇīrppantal* du pays tamoul au moment des fêtes.

Leur alimentation en eau à partir de puits ou d'étangs, considérée comme œuvre pieuse (*dharma*), était assurée par les individus ou les communautés locales, soit toute l'année, à certains endroits; pendant la saison chaude, de mars à juillet seulement, dans d'autres; ou alors au moment des fêtes, pèlerinages et rassemblements hebdomadaires (marchés, foires).

A Baṅgārapēṭe, le *jalandhara* était rempli tous les jours de l'an par deux dévots du dieu de Tirupati; à Sarjāpura, au Nord-Ouest de Hosūru, toutes les familles du village se partageaient la tâche et une femme par maison était tenue d'apporter quotidiennement un seau d'eau. Souvent les riches propriétaires terriens ou marchands s'en chargeaient, en payant des coolies pour faire le travail, comme par exemple à Hindigaṇal entre Cintāmaṇi et Hosakōṭe.

Ces réservoirs ont presque tous été abandonnés depuis huit ou dix ans, sauf au Nord d'Ānekallu, à Jaṅgālapāḷya, où il y en a un qui est encore rempli par les villageois chaque jour (mars 1986), et à Bannirghāṭṭa, où un autre est utilisé pendant la durée de la fête annuelle (mars-avril).

Conclusion

On peut se demander, pour terminer, pourquoi ce type de construction est limité à cette zone et n'a pas été adopté dans les autres districts de la partie haute du pays kannaḍa.

Les conditions physiques n'y sont pas différentes. C'est le même plateau ondulé avec des reliefs variant de 700 à 1000 m, au climat semi aride (700 mm de précipitations annuelles, dont 70% pendant la mousson du Sud-Ouest) et où la pierre se trouve en abondance.

L'explication (qui nous échappe) est probablement liée à un pouvoir religieux qui aurait imposé cette forme de charité, expression originale de l'idéal hindou qui considère comme

œuvre pieuse (*dharma*) tout ce qui favorise les relations entre les hommes, en particulier sur les chemins.

Il est curieux que ces réservoirs, qui donnent un cachet particulier aux paysages du plateau (et qui sont aujourd'hui démolis lorsqu'on élargit les routes ou qu'on veut construire une maison à leur emplacement[5]) ne soient signalés par personne et ne soient mentionnés dans aucun des *Gazetteers* des districts concernés. Nous n'avons pas rencontré les érudits locaux qui pourraient éclairer cet aspect de la vie ancienne des routes de cette région charnière entre, d'une part, les hautes terres du Dekkan et, de l'autre, les plaines orientales.

C. Les routes du sud de l'Inde et les cultes de Gaṇeśa et de Hanumān

Parmi les monuments religieux qui jalonnent les chemins anciens du Sud il convient d'attribuer une place particulière aux statues ou pierres votives dressées de Gaṇeśa et de Hanumān qui jouent le rôle de divinités routières et se partagent les faveurs des passants suivant des limites territoriales relativement précises. Le contraste est frappant entre, d'une part, le pays tamoul où Gaṇeśa règne souverainement sur les chemins et les rues et, de l'autre, les pays kannaḍa et telougou où Hanumān est le dieu populaire par excellence de la route.

Nous avons déjà relevé, dans *La circulation en Inde* (t. I, 196–197), le rôle prépondérant du dieu à tête d'éléphant dans le premier territoire, en mentionnant le témoignage des voyageurs du XVIIIe siècle qui ont été étonnés par sa présence régulière à l'intérieur des gîtes d'étape et le long des chemins. Nous avons aussi vérifié que le culte de Gaṇeśa ou Piḷḷayār, le seigneur des obstacles (*vighneśvara*), que l'on invoque au début de toute entreprise, a une signification particulière dans l'ensemble du Tamilnāḍu. C'est lui que l'on rencontre toujours sur les voies petites ou grandes, dans une niche, sur un piedestal ou sous un arbre (*voir pl. VIII, a, b*) (sans compter les innombrables temples qui lui sont dédiés); et même sur les réservoirs à eau du *tāluk* de Hosūru, comme nous l'avons vu (*voir pl. VII, a, b*), c'est encore lui qui est figuré.

Mais, dès qu'on entre dans le Karṇāṭaka et l'Āndhra Pradeś, c'est Hanumān, présent dans la majorité des villages, qui reçoit un culte régulier[6] sur les chemins. Les temples situés près des gîtes d'étape lui sont tous consacrés, et on le voit habituellement représenté sur des dalles de pierre dressées le long des routes (*voir pl. VIII, c, d*) ou sur certains réservoirs à eau (*voir pl. VII, c, d*), portant une montagne dans une main et une massue dans l'autre, symbole de puissance. Il remplace Gaṇeśa pour enlever les obstacles et favoriser la circulation des hommes. N'est-il pas significatif que souvent, au Karṇāṭaka, Hanumān soit considéré comme *mārga-bandhu*[7], équivalent sanskrit du tamoul *veḷi-toṇai-nātar*, bienfaiteur de la route (seigneur-qui-aide-sur-la-route)?

[5] A Rāyakōṭe, par exemple, nous n'avons pas retrouvé en mars 1986 le réservoir que nous avions photographié en 1979.

[6] Sur le rôle d'Añjaneya (Hanumān) dans la vie des villages en Āndhra Pradeś, voir Dagens B., *Entre Alampur et Śrisailam, Recherches archéologiques en Andhra Pradesh*, Pondichéry, 1984, t. I, 623–624. Les temples de ce «rassembleur de la vie publique» servent souvent de gîtes d'étape.

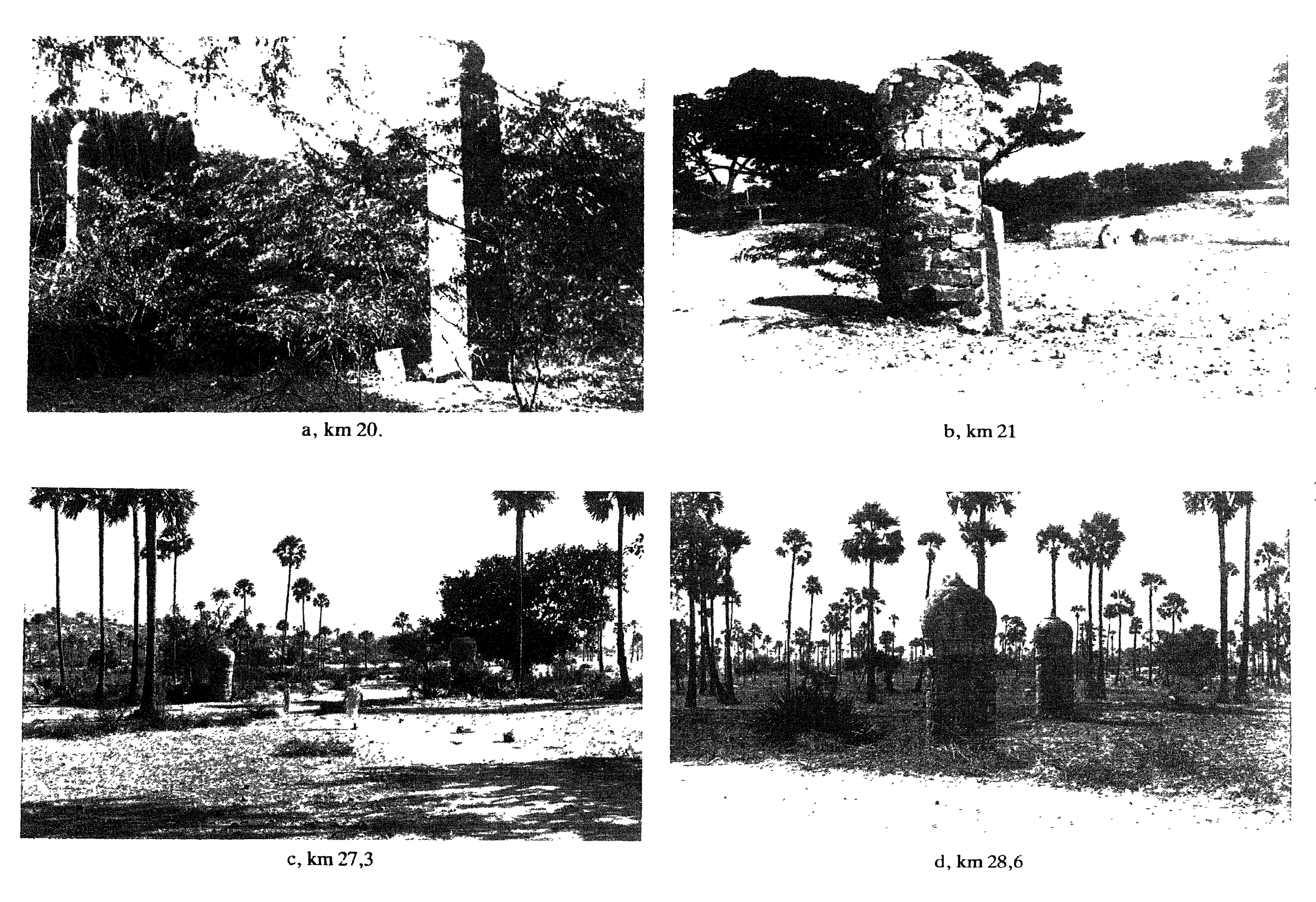
[7] Renseignement communiqué par Vasundhara Filliozat.

Planche I. Bornes milliaires à l'Est de Ḥaidarābād (A)



Km 28,6.

Planche II. Bornes milliaires à l'Est de Ḥaidarābād (B)



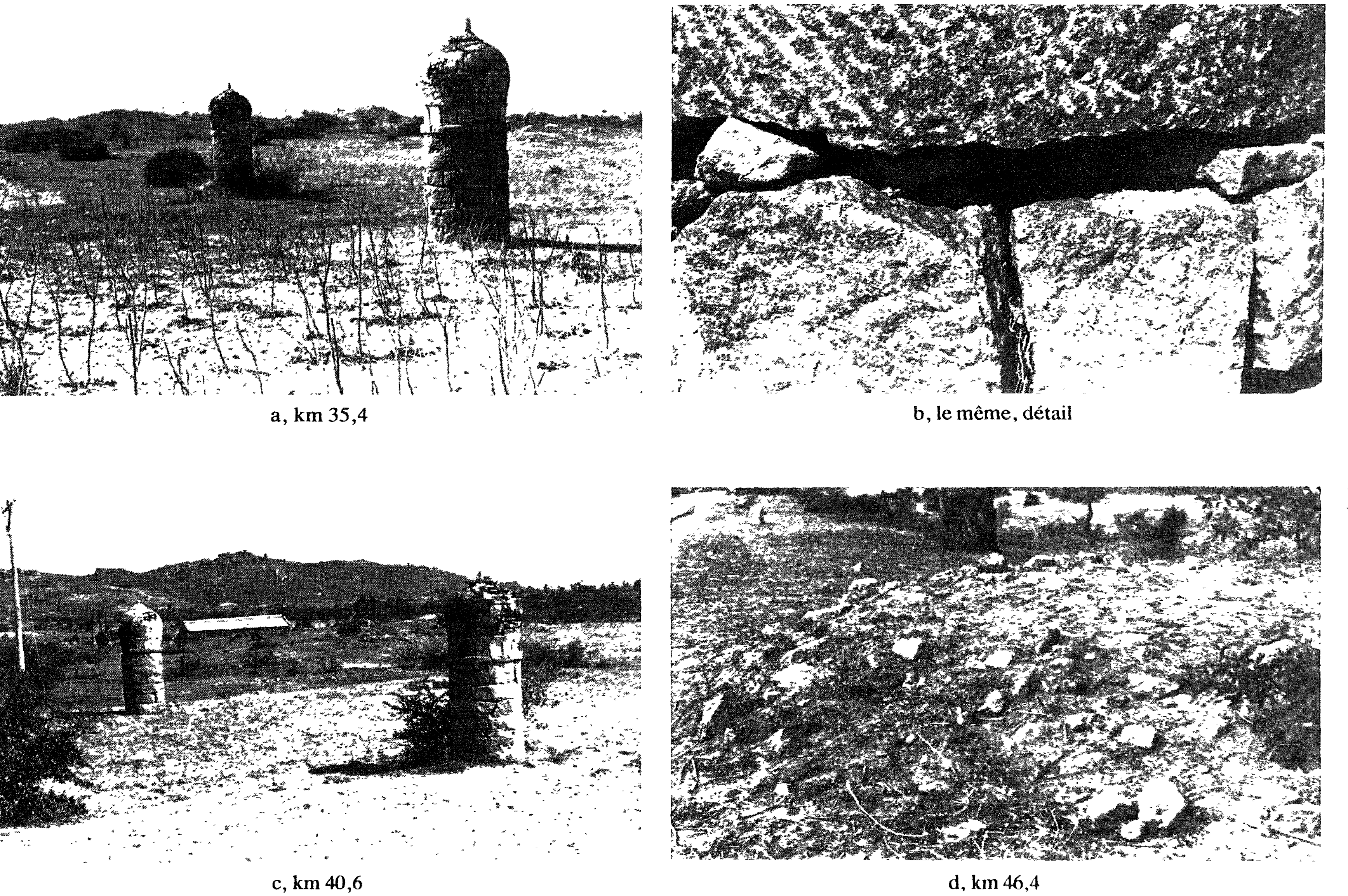
a, km 20.

b, km 21

c, km 27,3

d, km 28,6

Planche III. Bornes milliaires à l'Est de Ḥaidarābād (C)



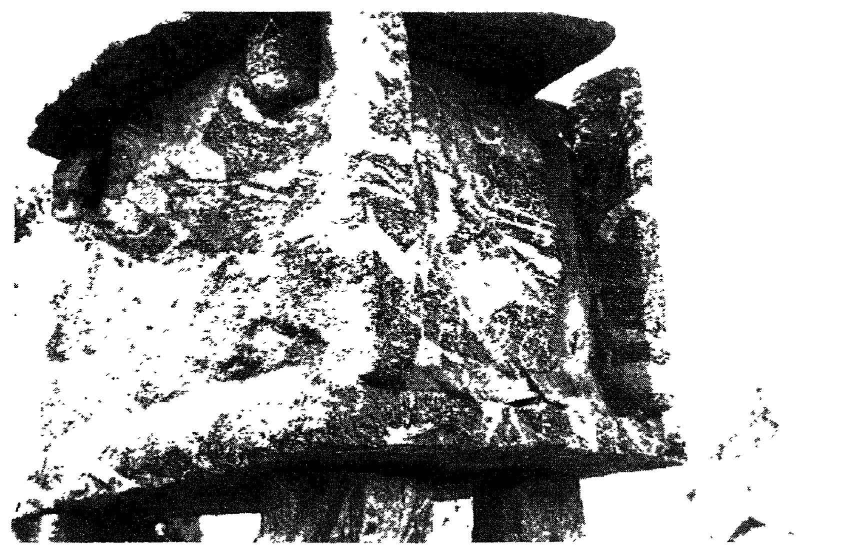
a, km 35,4

b, le même, détail

c, km 40,6

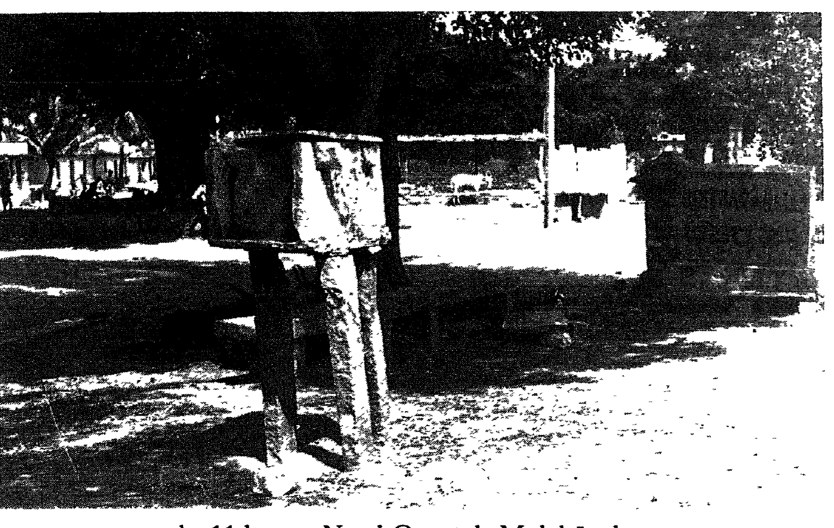
d, km 46,4

Planche IV. Réservoirs à eau sur piliers (A)

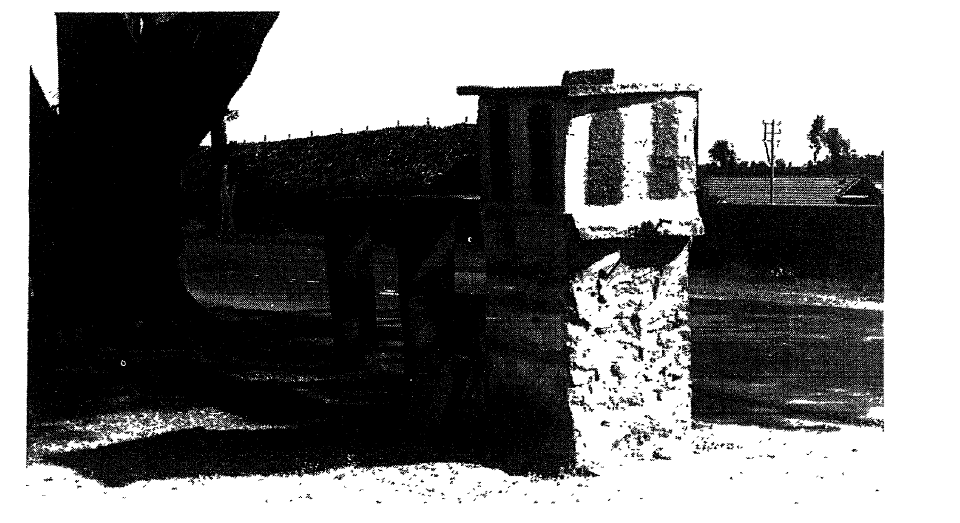




a, 5 km au Sud de Baṅgārapēṭa



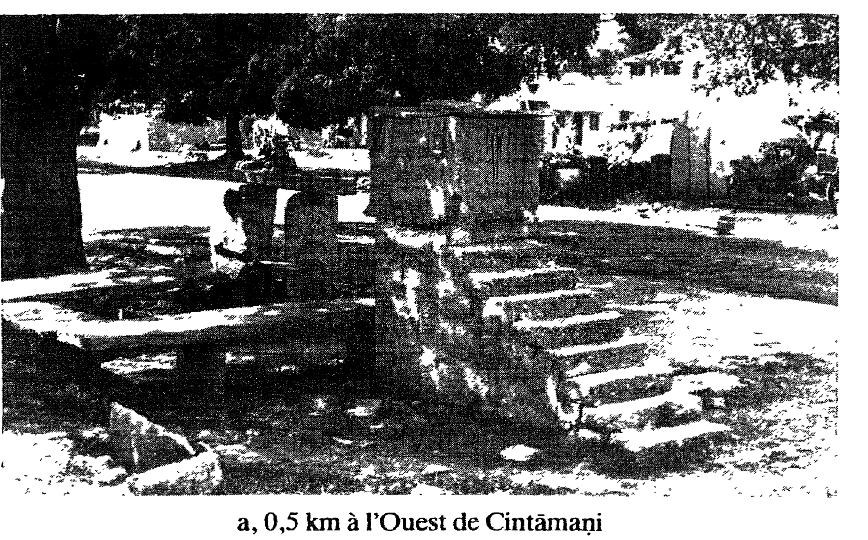
b, 11 km au Nord-Ouest de Muḷabāgalu



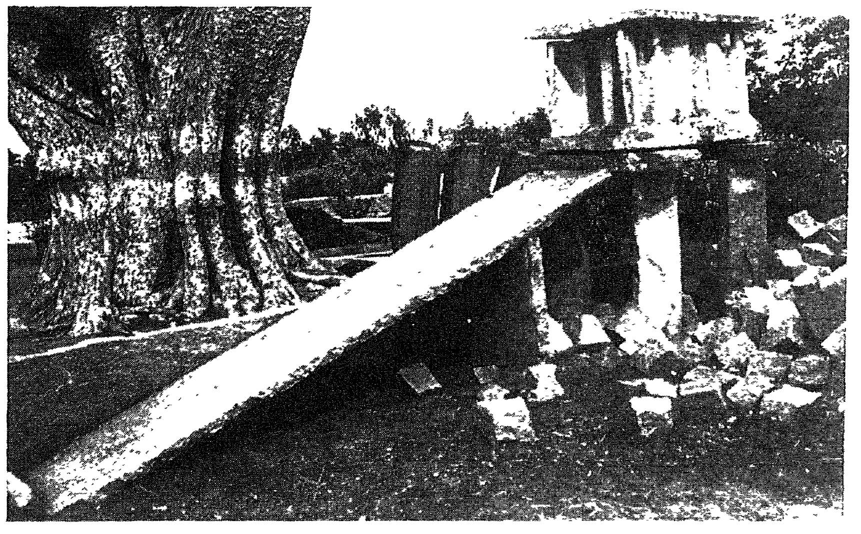
c, 20 km à l'Ouest de Hosūru

d, 15 km au Sud de Doḍḍaballāpura

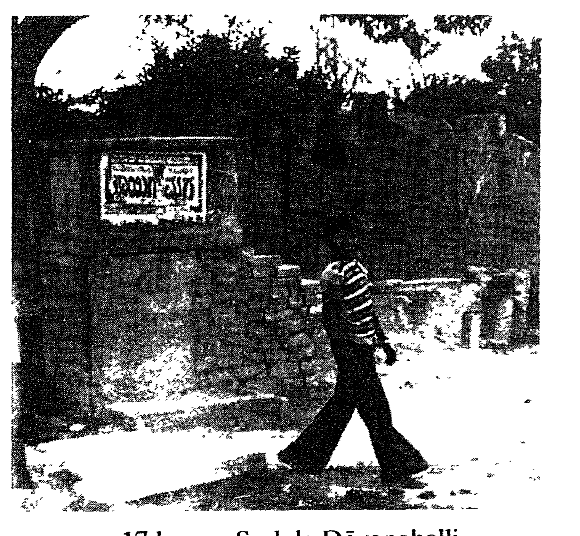
Planche V.   Réservoirs à eau sur piliers (B)




a, 0,5 km à l'Ouest de Cintāmaṇi



b, 29,6 km à l'Ouest de Kōlāra

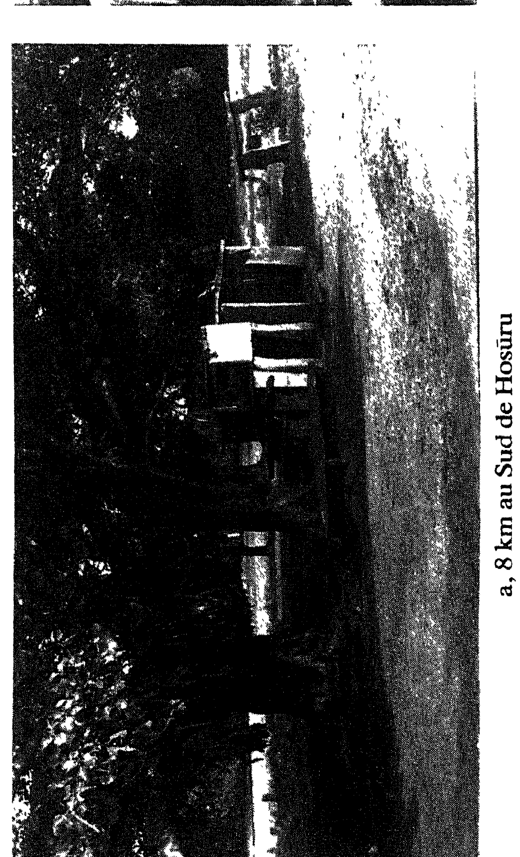


c, 17 km au Sud de Dēvanahaḷḷi

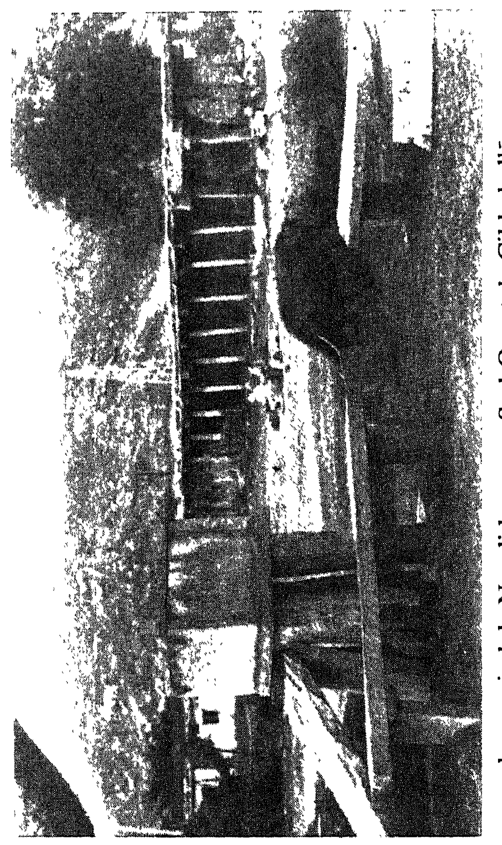


d, 1 km au Sud de Śrīnivāsapura

Planche VI. Réservoirs à eau sur piliers (C)

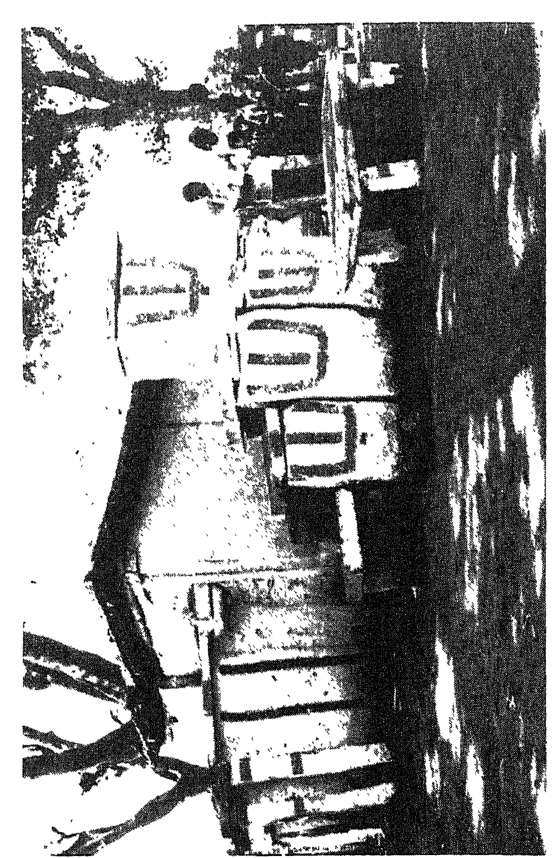


a, 8 km au Sud de Hosūru



b, au pied de Nandidurga, au Sud-Ouest de Cikkaballāpura

c, 21,3 km au Sud de Hosūru

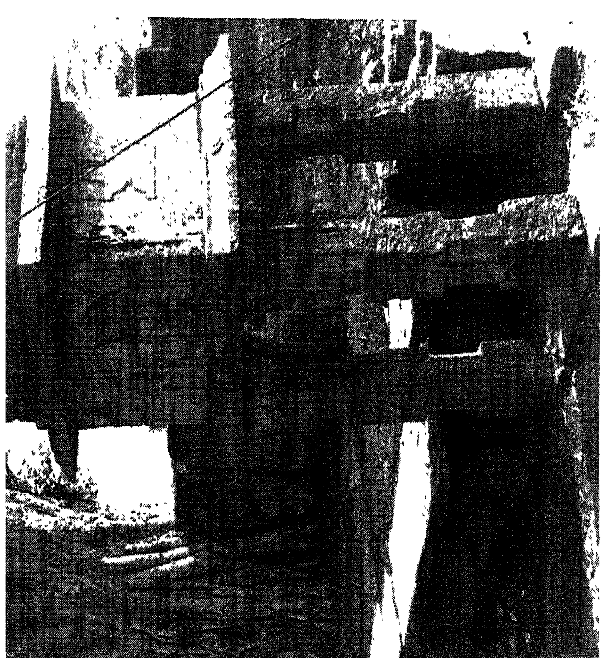


d, 16 km au Nord-Ouest d'Ānekallu

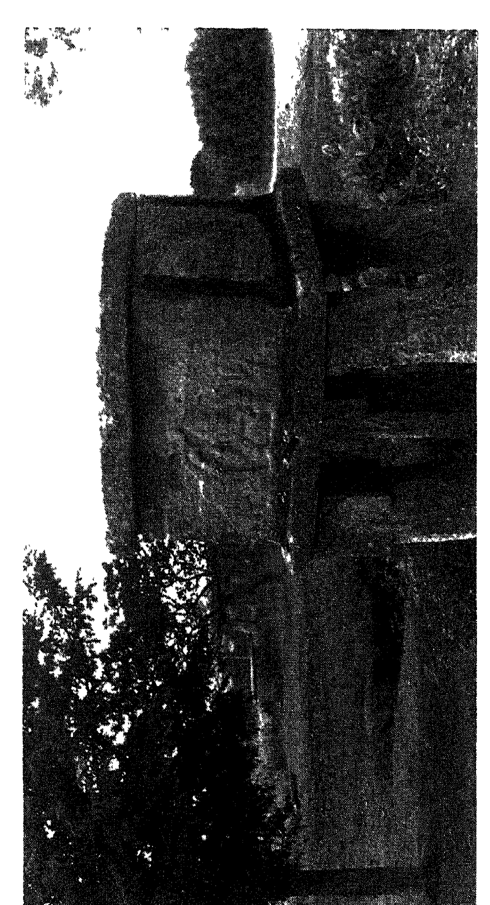
Planche VII. Réservoirs à eau sur piliers (D)



b, 1 km au Nord-Est d'Ānekallu



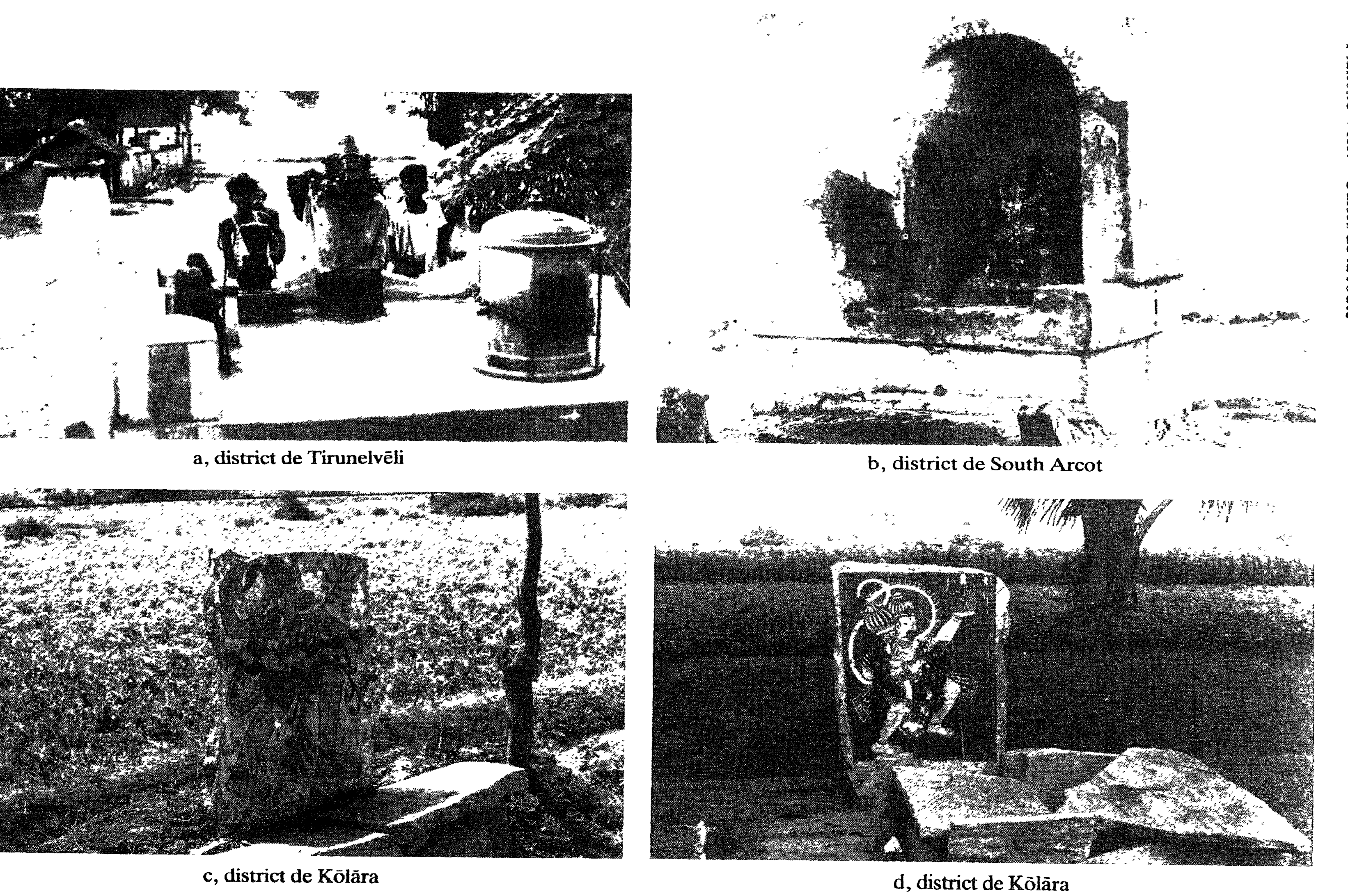
a, 8,6 km au Sud de Hosūru



c, 14 km au Sud de Hosūru

d, entrée Ouest de Kōlāra

Planche VIII. Cultes de la route



a, district de Tirunelvēli

b, district de South Arcot

c, district de Kōlāra

d, district de Kōlāra

L'UNIFICATION MONETAIRE A GWALIOR (1857-1947)

PAR

C. GENET

Les états princiers couvraient 45% de l'empire des Indes, avec ¼ de ses habitants.[1] Gwalior, avec 74.938 km², se situait au troisième rang. On y comptait 3.378.774 habitants, dont 98% d'hindous, selon le *Census* de 1891.[2] Cet état appartenait à la dynastie marathe des *Sindhia*, alors que la population de Gwalior comprenait moins de 1% de Marathes.

Face à l'Inde britannique, la situation de cet état était déterminée, comme pour tous les états princiers, par une série de traités conclus avec les Britanniques. Pour Gwalior, neuf traités et «engagements» signés au début du XIXe siècle.[3] Selon ces textes, un état princier ne pouvait entrer en contact avec les autres états, ni aucune puissance étrangère, mais dépendait pour cela du gouvernement de l'Inde britannique, en particulier de son Département des Affaires étrangères (*Foreign Department*). Les princes gardaient, par contre, leur autonomie interne. Mais, de 1830 à 1857, la Cie de l'Inde Orientale – intervint de plus en plus dans les affaires intérieures des états; elle en annexa plusieurs sous le prétexte de mettre fin aux régimes de princes tyranniques ou incapables. Elle intervenait même dans les affaires familiales des princes. Lord Dalhousie, gouverneur de l'Inde de 1847 à 1856, mit au point la doctrine du *Lapse* qui permettait d'annexer un état dont le prince mourait sans héritier direct si la puissance suzeraine britannique n'avait pas entériné une succession par adoption avant le décès. Tout ceci au nom de «l'usage», aussi puissant que les traités, les Britanniques tenant compte de «l'évolution des circonstances».[4]

Après la révolte de 1857, d'anachronisme bon à supprimer, les princes devinrent des garde-fous contre les soulèvements. Beaucoup avaient accueilli les Européens en fuite, aidé les Britanniques pendant une reconquête qui dura deux ans. En 1858, la Couronne gouverne l'Inde à la place de la Cie et «s'engage à maintenir les droits, les prérogatives et la dignité des princes indiens». On récompense les princes loyaux par des territoires pris aux rebelles, des

[1] J.L. Nou et J. Pouchepadass: *Les derniers maharajahs*, Paris, Arthaud, 1980, p. 11.

[2] *Census*: à partir de 1881, les Anglais ont fait un recensement décennal des populations de toute l'Inde, chaque état princier faisant le sien.

[3] Traité de *Sarji Anjengaon*, 30 déc. 1803. Puis, traités d'alliance de 1804, 1805, 1817 et 1844. Engagements de 1818 et 1820. *Sanad* autorisant l'adoption d'un fils pour lui succéder par le *maharaja*, 11 mars 1882.

[4] S.R. Ashton: *British Policy towards the Indian States*: 1905–1939, Londres, 1982, p. 6.

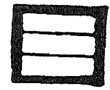
1 INDE 1857

400 miles

Kashmir
Punjab
TIBET
Népal
Bhutan
Sind
Rajputana
Gwalior
Rewa
Indore
Assam
Bengale
Baroda
Bérar
Haiderabad
Mysore
Travancore

Inde princière

Inde britannique



remises de dettes ou de tribut, des titres et décorations impériales. Le gouverneur, devenu Viceroi, en inclut dans son conseil et c'est la fin des annexions. Le *Foreign Department* protège même les princes contre toute menace de révolte intérieure et, s'il intervient durant les minorités des princes pour améliorer leur gouvernment, il laisse en place les structures existantes. En 1921, on autorise même les princes à se réunir: c'est la Chambre des princes, dressée comme un rempart contre le mouvement nationaliste du Congrès.

C'était le Service politique (*Indian Political Service*) qui s'occupait des états princiers. Il ne comptait pas plus de cent membres en activité en Inde, avec 70% de militaires.[5] Le Service était dirigé par un secrétaire, agissant directement sur ordre du Viceroi, de 1858 à 1936, puis du Représentant de la Couronne, de 1937 à 1947. Là encore, il existait une hiérarchie entre les états: seuls Baroda, Hyderabad, le Mysore et le Sikkim étaient en relation directe avec le Viceroi, par l'intermédiaire d'un Résident britannique installé dans leur capitale.[6] Les autres états étaient regroupés en régions, avec à leur tête un Agent du Gouverneur général, l'A.G.G., intermédiaire entre le Résident et le gouvernement de l'Inde britannique. Gwalior était rattaché à l'Inde centrale, dont l'A.G.G. résidait à Indore, capitale de l'état voisin, rival traditionnel de celui de Gwalior. Enfin, certains états se partageaient à plusieurs un Agent politique. Les états princiers dépendaient de l'Inde britannique pour leur commerce extérieur, car la plupart n'avaient aucun accès à la mer, comme le montre la carte N°1. Ils se situaient dans les régions les moins fertiles de l'Inde et faiblement peuplées.[7] L'Inde impériale se réservait le monopole des services du téléphone et du télégraphe; elle possédait, à l'intérieur des états, des terres octroyées gracieusement par les princes pour les grandes lignes ferroviaires traversant l'Inde de part en part. Enfin, les passeports des princes et leurs séjours à l'étranger dépendaient de l'autorisation du *Foreign Department*. Pour se moderniser, les états princiers dépendaient des capitaux et des techniciens britanniques[8] car ils étaient en retard dans le domaine bancaire et industriel. Leur gestion financière archaïque ne distinguait pas la liste civile et le budget public[9]. Cependant, Madhu Rao II de Gwalior (1894–1925) était un protégé de Lord Curzon, le Viceroi, qui appréciait ses tentatives pour suivre le modèle de l'Inde britannique. Il avait introduit dans son état les industries du coton, du cuir, de la céramique et des constructions mécaniques, et créé une ligne de transports maritimes.[10] En 1897–98, il se lança dans une réforme visant à régulariser l'assiette de l'impôt foncier et à unifier son système monétaire en remplaçant les monnaies multiples de son état par la roupie britannique, ou *kaldar*; il jugeait ce «chaos» monétaire nuisible au commerce.[11] Mais, la division de Gwalior en deux parties rendait le changement complexe: à l'est, les «*prants*»[12]

[5] S.R. Ashton 82, p. 4.

[6] Nou-Pouchepadass 80, p. 39.

[7] Nou-Pouchepadass 80, p. 24.

[8] Sir William Barton, *The Princes of India, New Delhi*, 1983, p. 172–173. Bjrne Hettne: *The Political Economy of Indirect Rule-Mysore* 1881–1947, Londres et Malmö, 1977, p. 246–247.

[9] Nou-Pouchepadass 80, p. 51.

[10] Nou-Pouchepadass 80, p. 72.

[11] V/10/160: *Indian States, Administrative Reports, Gwalior State* (1909–1910 et 1910–1911), *India Office Library*.

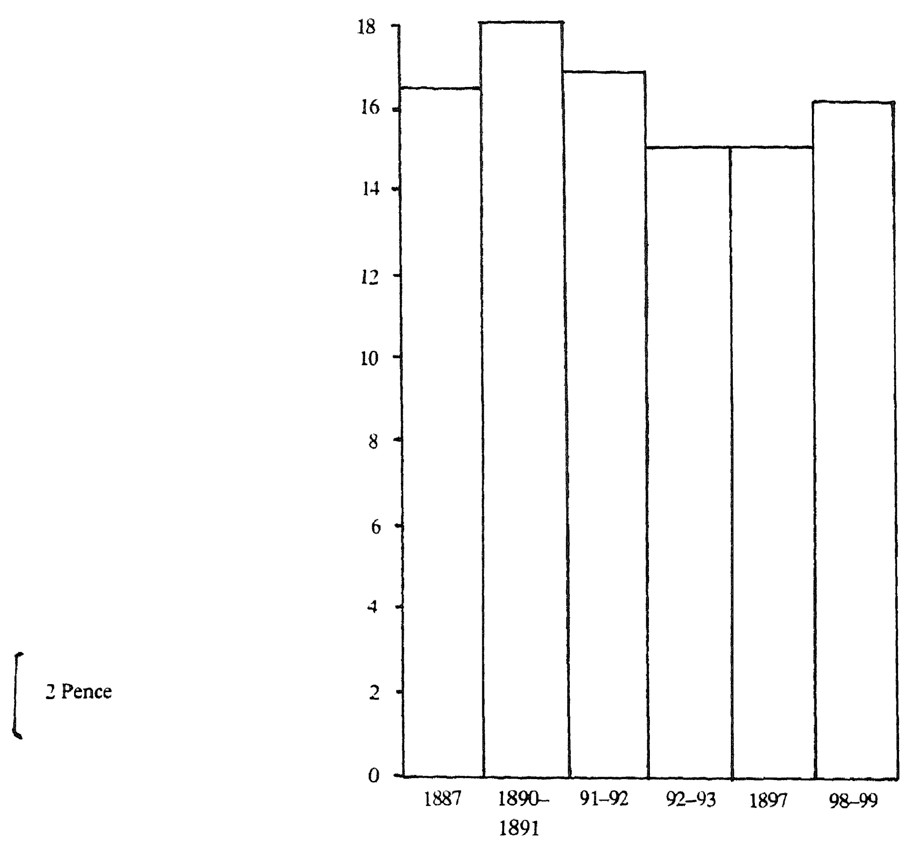
R/2(750/20): dossier contenant la correspondance entre le Résident de Gwalior et les échelons supérieurs du gouvernement de l'Inde où l'on évoque les excédents financiers constants de Gwalior, I.O.L.

[12] *prant*: subdivision de l'état comprenant un nombre variable de districts.

de Gwalior et Isagarh; à l'ouest, celui du Malwa, coupé des deux autres et composé de cinq à six districts, séparés les uns des autres par les états voisins.[13]

La monnaie: problèmes généraux

La roupie, dont le nom apparaît pour la première fois sur certaines pièces de l'empereur Akbar (1542–1605), était devenue l'étalon monétaire des empereurs moghols, dans un système fondé sur le monométallisme de l'argent.[14] Après Aurangzeb (1658–1707), l'empire se morcela et chaque petit souverain frappa sa monnaie: au début du XIXe siècle, il existait 944 types de pièces d'or et d'argent. Il existait aussi des morceaux de cuivre sans dénomination, des pièces de fer battu, du laiton et des *cauris*.[15] Bien des gens n'utilisaient que cela et n'avaient jamais vu une roupie d'argent. Celle-ci n'avait aucun taux de change fixe avec le *mohar* d'or.[16]



[13] R/2(750/23), I.O.L., l'A.G.G. de l'Inde centrale, le colonel D.W.K. Barr, au secrétaire du *Foreign Department*, W.J. *Cunningham*, 10 nov. 1897. Le dossier s'intitule: *Adoption of British Currency in Gwalior*. On y trouve la correspondance entre le Résident à Gwalior et le gouvernement de l'Inde au sujet de l'unification monétaire.

[14] D.C. Sircar, *Studies in Indian Coins*, Delhi, p. 29–30.

[15] *cauris*: D.C. Sircar en donne la définition p. 283 suivant celle de l'*Anglo-Indian Dictionary* de Whitworth, du *Bombay Civil Service*, de 1885, qui parle de ce coquillage venu des îles Maldives, le «*cypraea moneta*», utilisé à raison de 6500 *cauris* contre une roupie en Inde du nord. En 1805, 5120 *cauris* valaient une roupie, selon la *Cambridge Economic History of India*, Cambridge U. Press, 1983, vol. II, c. 1757-c. 1970, part. II, chap. X, p. 245. Le pélerin chinois Fa-Hien, qui a parcouru l'Inde de 405 à 411 ap. J.C., le mentionne: D.C. Sircar: p. 279.

[16] D.C. Sircar, p. 27 et 291.

En 1806, la Cour des Directeurs de la *East India Company* choisit à son tour le monométallisme de l'argent bien que le Royaume-Uni utilisât l'étalon-or avec le souverain, pièce d'or valant une livre. En 1835, l'*Act* XVII impose l'existence d'une monnaie unique pour toute l'Inde britannique, soit la majeure partie du sous-continent indien.[17] La roupie britannique, frappée au nom de la *Company*, porte le nom et l'effigie du souverain de Grande-Bretagne. Le nom de la Cie est supprimé en 1862, la Couronne ayant pris en mains l'administration de l'Inde après la Mutinerie de 1857. En 1861, le *Paper Currency Act* crée le papier-monnaie dont circulent, à la fin de 1863, soixante millions de Rs pour une circulation monétaire égale à 940 millions au total.[18] En 1877 est émise une nouvelle série de roupies où Victoria assume le titre d'Impératrice des Indes. De 1940 à 1947, la roupie de George VI se compose d'un alliage contenant 50% d'argent, 40% de cuivre, 5% de nickel et 5% de zinc: mais elle conserve le poids de l'ancienne roupie d'argent: 9,62g.[19]

A partir de 1860, le prix de l'argent chute par comparaison avec celui de l'or.[20] Les principaux pays ayant un étalon-argent l'abandonnent: l'Allemagne en 1873, ainsi que les pays scandinaves.[21] A partir de 1878, on se rapproche du monométallisme-or en Europe.[22] En conséquence, le taux de change entre la roupie d'argent et la livre en or subit une grave détérioration, ce qui accroît les versements de l'Inde à l'Angleterre (car ceux-ci sont calculés en livres *sterling*) de 87.300.000 Rs en 1892–93.[23] On cesse de frapper la roupie en 1894–96 et 1899 car on espère provoquer sa remontée en la raréfiant.[24] De fait, en 1898–99, elle revient au taux officiel de 1893: un *shilling* quatre *pence*.

En 1899, l'*Indian Coinage and Paper Currency Act* tente de faire du souverain d'or la monnaie légale de l'Inde, ce qui correspond au point de vue du *Finance Member* du gouvernement de Calcutta: Sir James Westland.[25] Mais, en 1900, on reprend la frappe des Rs d'argent: c'est le système du *Gold Exchange Standard*, à savoir un étalon-or sans monnaie d'or en circulation.[26]

[17] D.C. Sircar: p. 29–30.

[18] Chester Krause et Clifford Mishler, *Standard Catalog of World Coins, Colonial Issues*, 1979, p. 932.

R.C. Majumdar: *The History and Culture of the Indian People*, vol. IX *British Paramountcy and Indian Renaissance*, Bombay, p. 1115. A.G. Chandavarkar, *Camb. Ec. Hist. of India*, II–2–9, Cambridge U. Press, 1983, p. 769.

[19] R.C. Majumdar, IX, Bombay, p. 1119. A.G. Chandavarkar, 1983, II–2–9, p. 769.

[20] Krause et Mishler, *Standard Catalog*, 1979, p. 299.

[21] Pierre Léon, *Histoire économique et sociale du monde*, vol. IV: *la domination du capitalisme*: 1840–1914, Paris, 1978, p. 263.

[22] R.C. Majumdar, IX, Bombay, p. 1118–1119. L/F/5/30: *Indian Currency*, rapport de la commission présidée par le Lord Chancellor Herschell, envoyé au secrétaire d'état pour l'Inde, 31 mai 1893, I.O.L.

[23] R.C. Majumdar, IX, *Bombay*, p. 1118. L/F/5/30: *Indian Currency*, 31 mai 1893, I.O.L. H.H. Dodwell et V.P. Mahajan: *Camb. Hist. of India*, vol. VI, *The Indian Empire with Additional Chapters* 1919–1969, *New Delhi*, 1932, p. 321 à 324.

[24] Frédéric Mauro, *Histoire de l'économie mondiale (1790–1970)*, Paris, 1971, p. 279.

[25] Westland est le principal négociateur britannique face à l'état de Gwalior pour son unification monétaire, en 1897–98.

[26] Application de l'*Act* du 26 juin 1893. R.C. Majumdar, IX, Bombay, p. 1121. A.G. Chandavarkar, *Camb. Ec. Hist. of India*, II–2–9, 1983, p. 769 à 771. Krause et Mishler, *Standard Catalog*, 1979, p. 298.

La situation monétaire dans les états princiers

Les monnaies princières sont nées après Aurangzeb (1619–1707), lors du morcellement de l'empire, car la frappe de monnaies était un signe de l'indépendance des princes. Seul le Mysore, partagé entre les Anglais, le *Nizam* et la dynastie hindoue des *Wodeyar*, restaurée en 1799 à la mort de Tipu Sultan, utilise la roupie britannique dès cette date.[27]

Le 30 septembre 1872, le gouvernement de l'Inde vote une Résolution par laquelle il refuse désormais de reconnaître toute monnaie princière si les pièces ne sont pas frappées dans un atelier britannique et si leur valeur n'est pas indiquée en anglais. L'état princier qui continue à frapper sa monnaie dans ces conditions doit payer le coût de la frappe et fournir le métal aux conditions requises par les Anglais.[28] Le *Currency Bill* du 26 juin 1893, adopté après le rapport de la Commission Herschell[29], marque l'origine d'une série de réformes monétaires dans les états indiens, réformes caractérisées par l'adoption de la roupie impériale, avec des modalités variables suivant la date à laquelle la décision a été prise.

Pour l'état d'Alwar, on a pu frapper, dès 1893, dans les ateliers impériaux des Rs portant des marques distinctives de cet état.[30] De même l'Inde portugaise fait frapper un nombre fixe de Rs britanniques, ou *kaldars*, en payant le seigneuriage au taux en vigueur avant le *Bill* de 1893, car elle aussi a fermé ses ateliers. L'état d'Indore, voisin de Gwalior, a agi de même à ce moment-là, cessant de frapper la *hali sikka*. Du coup, l'atelier d'Ujjaïn, proche d'Indore géographiquement, mais appartenant à l'état de Gwalior, et qui frappait aussi la *hali*, a été fermé. L'état de Bhopal, fondé en 1690 par un officier afghan d'Aurangzeb et qui a reconnu la suprématie anglaise en 1817, adopte la roupie impériale en 1894–95.[31] Problème facile à résoudre, car cet état ne compte que 950.000 habitants, d'où un volume de monnaie circulante assez faible. Au Cachemire, peu avant 1897, la roupie *kaldar* s'impose de même, le souverain s'y réservant cependant le droit de monnayer à nouveau au bout de cinquante ans, si nécessaire, avec le consentement britannique.[32] Mais cet état n'avait que deux monnaies à circulation faible et on a pu les reprendre rapidement.

Les souverains *rajput*, qui avaient manifesté leur indépendance face aux Moghols en battant monnaie, ne frappent plus guère, après 1897, que des roupies destinées aux cadeaux officiels dites *nazar*. Ainsi, le royaume de Jaïsalmer, qui a ouvert son atelier en 1756, n'émet pour ainsi dire plus de monnaie après le règne de Victoria. A Jodhpur, l'activité monétaire cesse après 1910 pour le *paisa*, soit 1/64e de roupie, la roupie pesant 11,3g., et Jaipur n'en frappe plus après 1897, mais seulement ses subdivisions. Les Rs de 1939 sont des *nazar*. Au Mewar, l'atelier frappant les Rs *chandoris*, utilisées aussi dans Gwalior, a cessé de fonctionner dès 1830. Par contre, les ateliers de Chittor et de la capitale Udaipur continuent à frapper la *svarup shahi*. Ils utilisent la frappe au balancier, ce qui prouve une certaine activité, alors que la *chandori* était encore frappée manuellement à l'aide d'une enclume, comme la monnaie de

[27] H.H. Dodwell et V.P. Mahajan, *Camb. Hist. of India*, 1932, P. 323 à 325. A.G. Chandavarkar, (1983), P. 771.

[28] H.H. Dodwell et V.P. Mahajan, (1932), p. 502.

[29] Lettre de Sir J. Westland à Madhav Rao II Sindhia (1894–1925), 15 janvier 1898, dans R/2(750/23), I.O.L. et appendice II, *Government of India, Financial Department, Mint and Currency, Simla*, 30 sept. 1872, I.O.L.

[30] L/F/5/24: *Currency, Gold and Silver Commission* 1887–88, *Financial Secretary Herschell*, I.O.L.

[31] Lettre du secrétaire du *Foreign Department* de Calcutta, Cunningham, 3 sept. 1894, dans R/2(750/23), I.O.L.

[32] l'A.G.G. Barr à Cunningham, sec. du *For. Dept.*, 10 nov. 1897, dans R/2(750/23), I.O.L.

la Grèce antique.[33] En plus de la roupie, il existe à Udaipur la demi-roupie de 5,4g., le quart, le huitième, le seizième de roupie. En 1928, Udaipur frappe une série baptisée *fatteh shahi*, dont chaque pièce pèse 10,8g. et il existe un seizième de roupie. Durant la seconde guerre mondiale, Udaipur ne frappe plus que le demi-*anna* en 1942 et en 1943, l'*anna* (1/16e de roupie). A Bikaner, le premier atelier a été ouvert vers 1750 par Gaj Singh et la première roupie, frappée en 1859 au nom de l'impératrice Victoria, pèse 11,4g. A chaque nouveau règne, on émet une nouvelle pièce sur laquelle on ajoute aux symboles des rois précédents celui du nouveau souverain. Par exemple, une roupie émise en 1858–59 montre le symbole du roi Sardar Singh (1851–1872): un autel, avec les symboles de ses trois prédécesseurs: le *trishul* (trident de *Shiva*) pour Gaj Singh (1746–1787), le drapeau pour *Surat Singh* (1787–1828) et la massue pour Ratan Singh (1828–1851). Le roi suivant, Dumgarh Singh (1872–1887), ajoute son symbole aux précédents: un chasse-mouches. Enfin, Ganga Singh (1876–1943) fait mécaniser la frappe. Il émet une roupie pesant 11,6g. en 1892. Il existe aussi une roupie lourde de 13g., frappée en 1937: mais il s'agit d'une monnaie commémorative pour la cinquantième année de règne de Ganga Singh. Au total, l'activité monétaire est limitée et son volume est inconnu.[33]

L'état de Baroda se montre plus actif. Il a profité de la disparition des *Peshwas* de Poona[34] en 1818 et du *raja* de Satara en 1848 pour battre monnaie. Baroda émet alors plusieurs pièces sous les Britanniques et mécanise ses ateliers en 1890. On y frappe alors une roupie de 11,3g. en 1890, un quart de roupie de 2,8g. l'année suivante et deux *annas* de 1,4g., ainsi que deux *paisas* pesant 12.5g. Les inscriptions sont en *hindi* et ce monnayage, bien que réduit et sans profit pour le souverain, a continué jusqu'en 1947.

Les *Nizams* de Hyderabad, ex-gouverneurs du Deccan devenus indépendants en 1722, ont continué à battre monnaie au nom de l'empereur moghol jusqu'en 1857, se contentant de marquer leur monnaie avec première lettre de leur nom. Puis ils ont substitué leur nom à celui de l'empereur moghol au lieu de le remplacer par celui de Victoria. Ils ont battu monnaie jusqu'en 1947, seuls souverains indiens à en tirer des bénéfices. Ils ont même émis des billets.

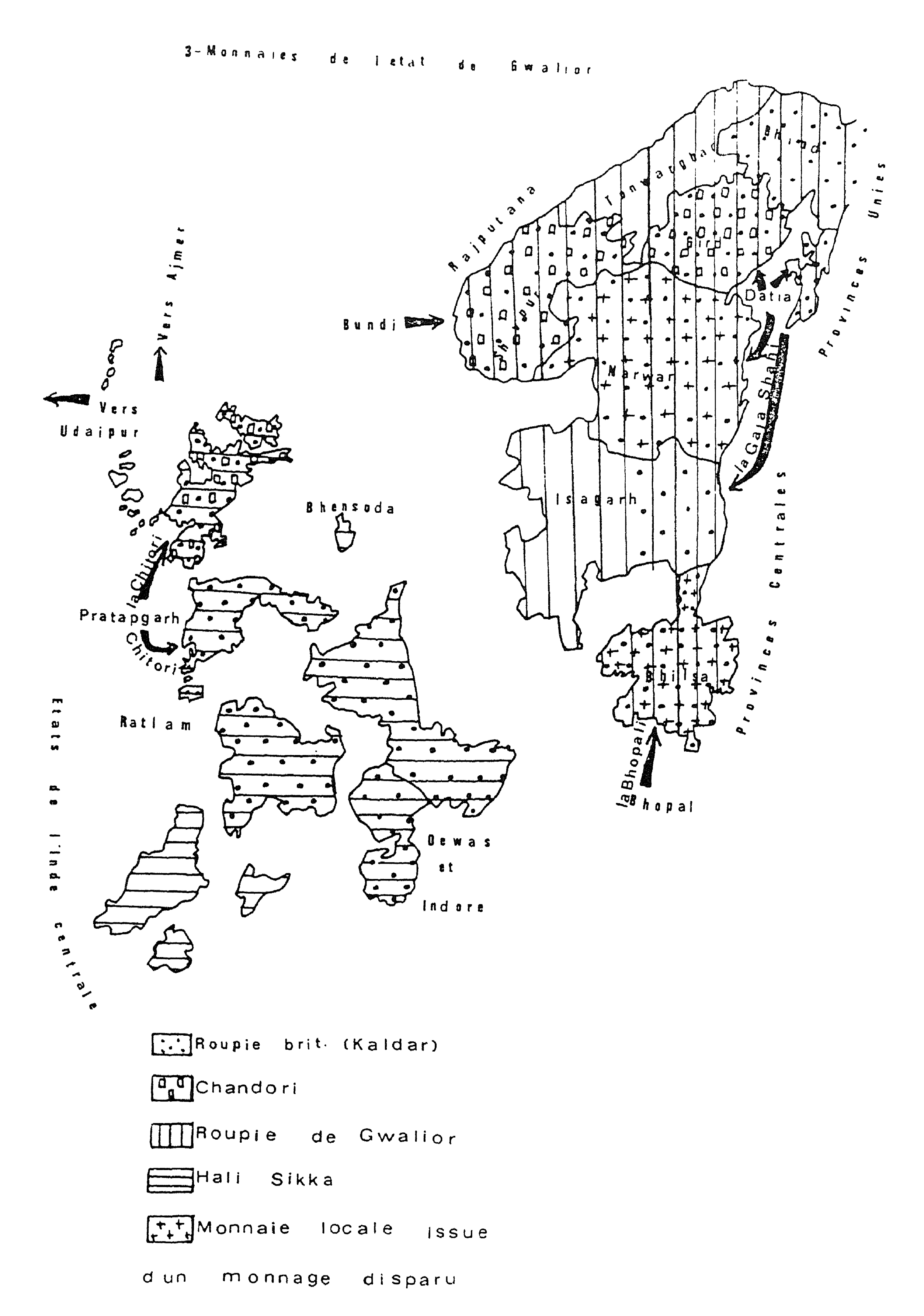
Les monnaies de Gwalior: 1857–1897[35]

Il existe une roupie de Gwalior qui circule autour de la capitale, dans le *prant* de Gwalior. Elle a été émise en premier lieu sous le règne de Daulat Rao Sindhia (1794–1827). Jusqu'en 1897, on l'a utilisée pour lever les impôts tandis que les dépenses de l'état se payaient en *chandoris* ou en Rs britanniques. On estimait en 1897 que le Trésor du *Maharaja* recevait 2.850.000 Rs de Gwalior par an. En 1897, on en envoya 4.600.000 à Calcutta et, à cette date, le Trésor de Gwalior en aurait conservé douze millions; environ deux millions circulaient

[33] Krause et Mishler, *Standard Catalog*, 1979.

[34] *Peshwa*: à l'origine, premiers ministres *brahmanes* des rois marathes descendant de Shivaji, ils ont usurpé le pouvoir. Le dernier d'entre eux a été détrôné en 1818, après sa révolte contre les Britanniques.

[35] R/2(750/23), I.O.L., article du «*Pioneer*,» 4 oct. 1893, sur: «La monnaie de Gwalior», signé «Un *Banya* de Gwalior». Et un mémoire imprimé de Sir Westland, mai-juin 1898. Enfin, lettre du Résident de Gwalior à l'A.G.G. Barr, 6 juillet 1898.


3-Monnaies de l etat de Gwalior
Rajputana
Tonwarghar
Bhind
Provinces Unies
Vers Ajmer
Vers Udaipur
Bundi
Datia
Narwar
la Gaja Shahi
Isagarh
Bhensoda
la Chitori
Pratapgarh
Chitori
Ratlam
Bhilsa
la Bhopali
Bhopal
Provinces Centrales
Provinces
Dewas et Indore
Etats de l'Inde centrale
Roupie brit. (Kaldar)
Chandori
Roupie de Gwalior
Hali Sikka
Monnaie locale issue d un monnage disparu

dans la capitale. Sir Westland jugeait ces chiffres peu crédibles et citait l'exemple de Bhopal où les autorités locales évaluaient à treize millions de Rs la monnaie en circulation, alors qu'on avait récupéré seulement 6.950.000 Rs, soit 5,6 millions de Rs britanniques. La teneur en argent de la roupie de Gwalior semble avoir varié. Westland l'évalue à 8,6g. contre 8,9g. pour la roupie impériale. Elle pèse 10,9g. au total.

La *hali sikka* circule dans cinq districts du Malwa en 1897 bien que celui de Nimach utilise aussi le *kaldar*, peut-être à cause de la présence d'une garnison indo-britannique. Le gouvernement d'Indore a cessé de frapper la *hali* depuis le *Currency Bill* de juin 1893 et celui de Gwalior également. Pourtant, celle-ci continue de circuler largement au Malwa. Gwalior en reçoit 3.850.000 par an en impôts et sa circulation totale serait de 7.050.000. L'état s'en sert pour payer les planteurs d'opium, cette culture étant l'un des monopoles du gouvernment, et ceci permet à la *hali* de ne pas s'accumuler dans le Trésor du *Maharaja*. Sa circulation en est rendue plus aisée que celle de la roupie de Gwalior. Elle contient 8,69g. d'argent fin pour un poids de 11,3g. dans son émission de 1879. *Westland* estime que sa conversion serait facile et le *Maharaja* envisage de s'en occuper en dernier lieu, après juin 1899.

La *chandori* est la monnaie par excellence de Gwalior et y sert de monnaie de compte.[36] A l'origine, c'est la monnaie du Mewar lancée par Bhim Singh d'Udaipur (1778–1828) et démonétisée en 1842 par Svarup Singh. Selon Westland, on en frappe aussi de grandes quantités à Lashkar[37] pour le compte du *Maharaja* de Gwalior et des ateliers privés en émettent. Le gouvernement en aurait monnayé à peu près 700.000 par an et elle concurrence la roupie de Gwalior dans la capitale. Chaque année, le gouvernement touche 3,5 millions de *chandoris* en impôts. Il y en aurait 14.100.000 dans le Trésor de l'état et plus de 11 millions dans la capitale, ce dont doute Westland. Les gens en refondent une grande partie en bijoux. En 1877, le *Maharaja* en a envoyé 2,9 millions à Calcutta.[38]

La *chandori* sert à calculer les salaires des fonctionnaires et de l'armée même s'ils sont versés dans les monnaies des districts où ils servent. On déduit 20% de la somme versée si elle l'est en Rs impériales, 8% si elle l'est en Rs de Gwalior, 6,25% en *halis*. Elle ne contient que 8,37g. d'argent fin contre 8,9g. pour la *kaldar* britannique. Son poids varie entre environ 11g., pour les séries antérieures à 1822, et 10,8g. jusqu'en 1842.[39] Les rumeurs de réforme monétaire contribuent à sa dépréciation, ce qui mécontente les fonctionnaires qui la reçoivent.[40] Ils seraient donc acquis à la réforme envisagée. Dès novembre 1898, ceux de Lashkar et des huit districts entourant la capitale ont été payés en Rs britanniques.

Parmi les autres monnaies qui circulent dans l'état, la *salam shahi* de Pratapgarh est utilisée au Malwa. Sir Westland en évalue la circulation à 2.050.000 contre 7,5 millions selon le *Pioneer* de 1893. Mais il semble la confondre avec la *chitori* du Mewar.

[36] Lettre de Westland au Résident de Gwalior, Newill, 9 juil. 1898 et lettre du secrétaire au *For. Dept.* à l'A.G.G., 20 oct. 1898. De même, la Note du colonel Pilcher, Directeur des services cadastraux de Gwalior, 4 avril 1899, le tout dans R/2(750/23), I.O.L.

[37] Lashkar: ville moderne jumelée à la capitale ancienne de l'état, Gwalior:

[38] Le *Pioneer*, article du 4 oct. 1893, R/2(750/23), I.O.L.

[39] Mémoire de Westland, mai-juin 1898, R/2(750/23), I.O.L.

[40] Le *Pioneer*: 4 oct. 1893, R/2(750/23), I.O.L. Barr, Memo, 30 nov. 1897. Lettres: le Résident à l'A.G.G., 12 juin et 26 juillet 1898. L'A.G.G. à Westland: 7 juillet 1898, le Résident au Ier Assistant de l'A.G.G., 26 sept. 1898 et l'A.G.G. au secrétaire du *For. Dept.* de Calcutta, 27 sept. 1898, dans R/2(750/23), I.O.L.

La *gaja shahi*, émise par l'état de Datia et pesant 10,9g. depuis 1764, circule aussi dans Gwalior. De 1800 à 1897, elle porte le symbole de la massue et son nom serait copié sur celui de la monnaie d'Orchha.[41]

Au total, tandis que le *Pioneer* du 4 octobre 1893 évaluait les monnaies de Gwalior à 105 millions de Rs, dont 70 en circulation et 35 thésaurisés, le Mémoire de Westland (1898) parle de 24 millions de Rs, en excluant les 11 millions de *chandoris* de la capitale car ce chiffre lui paraît exagéré. Mais Westland avoue une grande difficulté à évaluer la monnaie disponible à cause d'une thésaurisation importante et mal connue.

Selon le *Pioneer*, les pièces sont désuètes, grossièrement rondes, épaisses, en argent. Les orfèvres en fabriquent facilement des contrefaçons plus légères en grande quantité. On incorpore aux pièces usées, devenues trop légères, des copeaux de métal qui se détachent. On peut aussi trouver quatre à cinq pièces sur cent ne contenant pas d'argent. L'équivalence entre les diverses monnaies est douteuse car leur titrage est incertain.

Les régions situées aux limites de l'état versent chaque année en impôts:

–201.000 *salam shahis* de Pratapgarh

–38.000 pièces de Narwar et 6000 de Bhilsa qui semblent être les restes d'un ancien monnayage intérieur à l'état, de même que la *top shahi*

–15.000 *nana shahis*

–14.000 pièces de l'état de Bundi

–et 10.000 *pūl shahis*.[42]

Enfin, en dehors de ces roupies, une pièce d'un *paisa* en cuivre de 6,5g. a été frappée à Lashkar entre 1869 et 1899, anonyme. Puis ¼ d'*anna* d'environ 8g. en 1898, de type *Regalia*: ½ *païsa* d'environ 4g. en 1899, ¼ d'*anna* de 7,2g. en 1912, avec buste. La dernière pièce émise est ¼ d'*anna* en laiton d'environ 5g., sous le règne de Jivaji Rao daté de 1928.[43]

Problèmes posés par la réforme de 1898

L'A.G.G. de l'Inde centrale évalue les besoins monétaires de Gwalior à 55 millions de Rs.[44] Mais l'état possède déjà 35 millions de Rs impériales grâce à un investissement antérieur sur un emprunt du Gouvernement de l'Inde. Ces chiffres correspondent donc aux besoins évalués par Westland précédemment, soit 20 millions de Rs britanniques.

En juillet 1898, le *maharaja* écrit au Résident que les *settlements* faits en Rs de Gwalior il y a 27 ans ont expiré en juin 1896. En conséquence, il envisage de les refaire en Rs impériales que huit des douze districts des *prants* de Gwalior et Isagarh utilisent déjà. Le service du cadastre, sous l'autorité du colonel Pilcher[45], a fixé une assiette préalable et la

[41] Krause et Mishler, *Standard Catalog*, 1979.

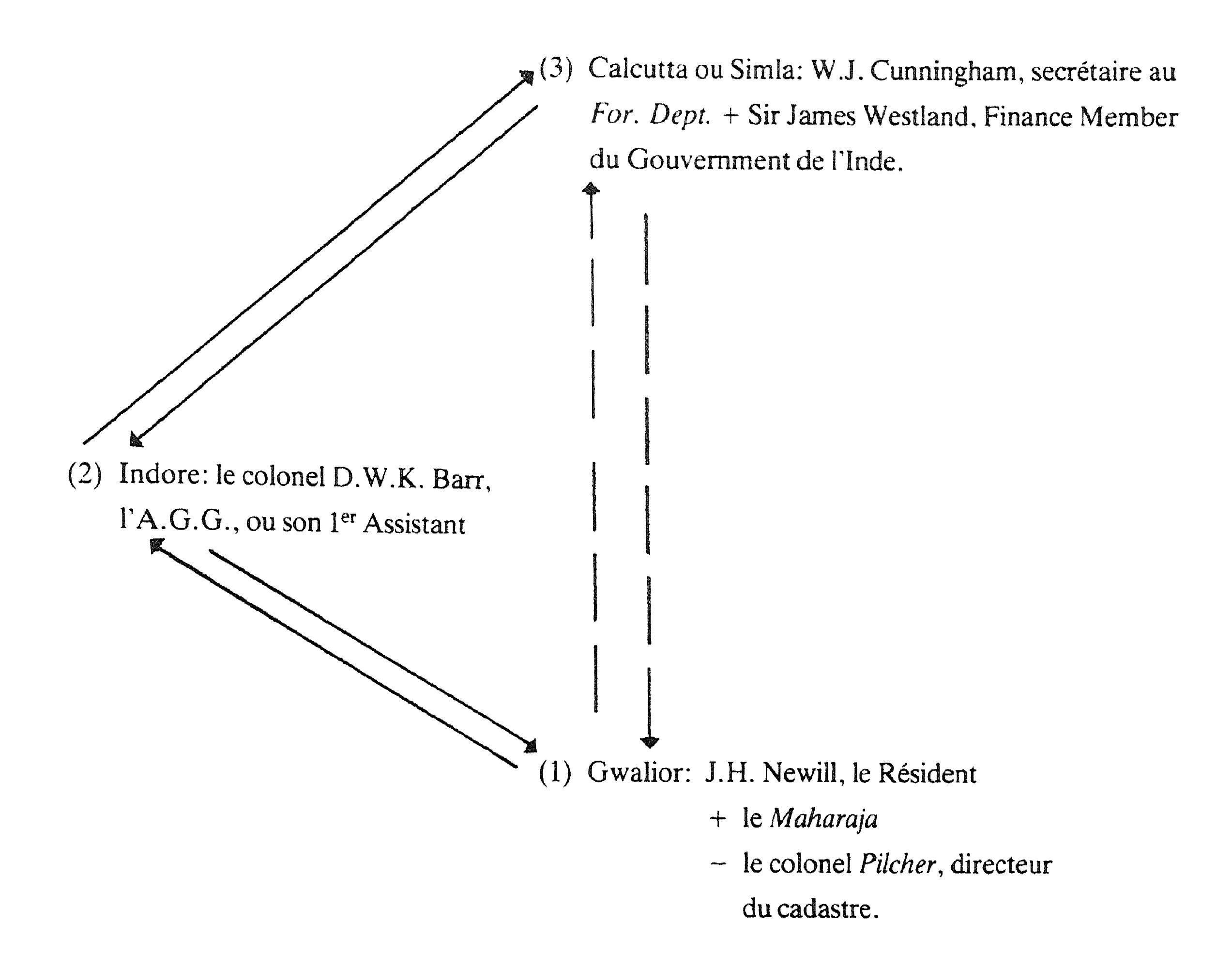
[42] Le *Pioneer*, 4 oct. 1893. Lettre du secrétaire au *For. Dept.* de Calcutta à l'A.G.G. juillet 1898, R/2(750/23), I.O.L.

[43] Krause et Mishler, *Standard Catalog*, 1979.

[44] L'A.G.G. au secrétaire au *For. Dept.* de Calcutta, 10 nov. 1897, dans R/2(750/23), I.O.L.

[45] *settlement*: assiette de l'impôt foncier. Au Bengale, elle est fixée à perpétuité depuis 1793, suivant une réglementation appelée «code Cornwallis», du nom du gouverneur général qui l'a promulguée. Les *zamindars*, qui, à l'origine, exerçaient des droits comparables à ceux des fermiers généraux dans la France antérieure à 1789, se voient retirer la perception de l'impôt, donnée au *collector* britannique. Dans le sud, le système *ryotwari* est adopté après 1812. Les Anglais y reconnaissent les droits des *mirasdars*, propriétaires de parts dans le village, mais aussi des cultivateurs non-propriétaires payant l'impôt directement à l'état, les *ryots*. Les *settlements* n'y sont pas de la même

Les rouages administratifs en 1897–98 et 1899.

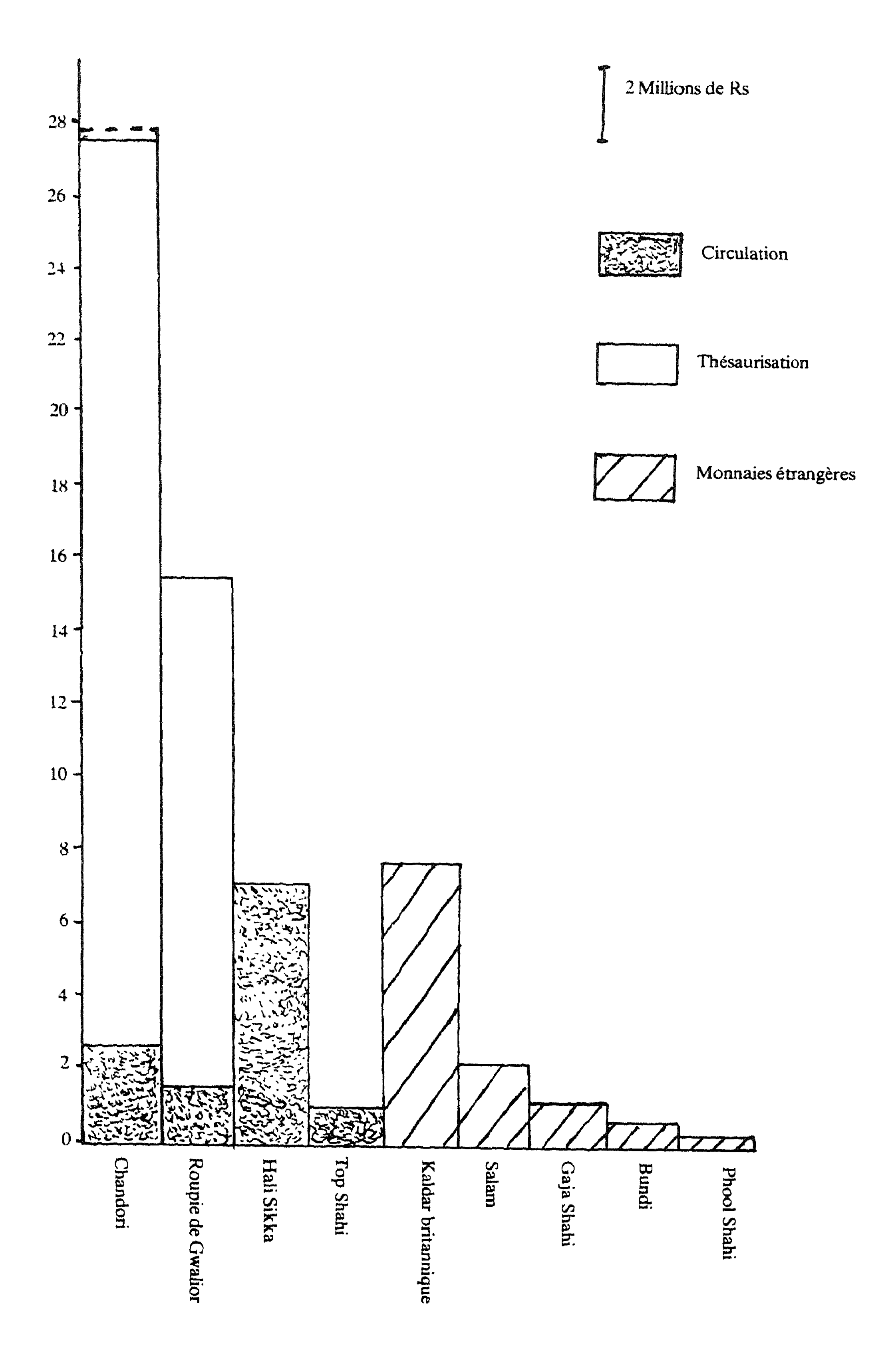


nouvelle assiette fiscale s'appliquerait donc dès mai 1899.[46] Simultanément, le gouvernment de Gwalior se propose de publier les dates de rachat des *chandoris* dans les trésors des districts à un taux équitable car il dispose d'assez de monnaie britannique pour le faire. Ceci remédierait à la pénurie artificielle en Rs de Gwalior due au fait que les impôts sont perçus uniquement en cette monnaie; ensuite on ne trouve plus la monnaie nécessaire pour enlever les récoltes. Et les fonctionnaires, dont les salaires sont calculés en *chandoris*, sont mécontents car elle a perdu de sa valeur face à la roupie de Gwalior entre février et mai 1898, à cause de la

---

durée partout. Dans la Présidence de Bombay, on les révise tous les trente ans. En Inde centrale, donc à Gwalior, le système *malguzari* reconnaît le village comme unité fiscale, répartissant les impôts entre ses membres et il existe une réévaluation périodique. R.C. Majumdar, IX, Bombay, p. 360 à 375. H.H. Dodwell et V.P. Mahajan, (1932), p. 256–57, 271, 278, 315. K. Antonova, G. Bongard-Lévine et G. Kotovski: *Histoire de l'Inde*, Moscou, éditions du Progrès, 1979, p. 345 à 350.

[46] Le *maharaja* et les nobles de sa cour, *sardars*, sont entourés de techniciens prêtés par le gouvernement britannique. En plus, on voit intervenir dans les négociations Sir Michael Filose, descendant d'une famille italienne établie à Gwalior au XVIIIe siècle, et qui dirige le départment de l'irrigation et le service des travaux publics en 1897.


4– Monnaies Utilisées dans Gwalior
2 Millions de Rs
Circulation
Thésaurisation
Monnaies étrangères
0
2
4
6
8
10
12
14
16
18
20
22
24
26
28
Chandori
Roupie de Gwalior
Hali Sikka
Top Shahi
Kaldar britannique
Salam
Gaja Shahi
Bundi
Phool Shahi

levée des impôts: il faut 4 *chandoris* pour 3 Rs de Gwalior et un afflux de monnaie britannique a dû compenser sans cesse la rareté croissante de celles-ci.[47]

Le *maharaja* estime qu'il eût été plus facile de réformer la monnaie au moment du *Bill* de juin 1893, car les *chandoris* étaient alors au pair avec les roupies impériales. Cependant, la conversion des impôts en *kaldars* n'a pas gêné leur perception en 1898; elle s'est faite «plus vite et facilement que jamais auparavant».[48] Les nouveaux *settlements* auraient comporté une imposition globalement moins lourde en vue de promouvoir l'extension des cultures et l'irrigation pour éviter le retour d'une famine comme celle de 1896–97. Au Malwa, le gouvernement de Gwalior prévoit de percevoir désormais les impôts en Rs britanniques, et non plus en *hali sikkas*, à partir de juin 1899, car il pense que les gens ne possèdent pas plus d'un an, voire plus d'un semestre, d'impôts en *halis*.[49]

Problème de la thésaurisation

Elle est privée ou gouvernementale et les Anglais la considèrent comme un trait particulier à Gwalior de par son ampleur. Or, ils refusent que la réforme envisagée bénéficie aux thésauriseurs. C'est pourquoi Westland veut qu'on fixe un maximum de 20 millions de Rs britanniques en échange des monnaies de Gwalior. Pour fixer ce maximum, il se fonde sur la circulation monétaire évaluée à 5 Rs par habitant en Inde britannique et 6 dans l'état voisin de Bhopal.[50]

Le Trésor de Gwalior reçoit annuellement quinze millions de roupies; il en dépense dix. Trois à cinq cents millions de Rs se seraient ainsi accumulés dans le Trésor. La monnaie en circulation subit une attraction constante vers les coffres de l'état où elle reste. Circonstance aggravante: le gouvernement n'accepte que certaines monnaies à l'exclusion d'autres et leur raréfaction est compensée par l'afflux des monnaies des états voisins. Cette ponction de l'état est une entrave à la réforme. La monnaie britannique, circulant en grande quantité hors de l'état, se raréfierait moins. Mais, elle affluerait constamment de l'Inde anglaise vers Gwalior, puis vers les coffres du *maharaja*, même si ce dernier se montre plus éclairé que ses prédécesseurs et préfère des investissements plus profitables à la simple thésaurisation. Celle-ci a cependant un avantage car, en deux ou trois ans, le gouvernement de Gwalior peut récupérer une grande partie de ses monnaies pour les remplacer, dans la circulation, par les Rs impériales. Pourtant, paradoxalement, les Britanniques sont mécontents de voir leurs roupies ainsi retirées de la circulation et enfermées dans les coffres du *maharaja* au moment où ils veulent ailleurs les réévaluer en les raréfiant. Peut-être craignent-ils de ne plus maîtriser seuls le processus. Leur théorie économique du «laissez-faire» et de la libre entreprise a des limites face aux princes.

[47] Note du colonel Pilcher, directeur des *Land Records*, avril 1899 et «Notification du gouvernement de Gwalior», 22 sept. 1898, dans R/2(750/23), I.O.L. Lettres du Résident au 1er assistant de l'A.G.G., 5 nov. 1898 et 17 avril 1899.

[48] Lettre de Madhu Rao Sindhia au Résident de Gwalior, juil. 1898, dans R/2(750/23), I.O.L.

[49] Lettre du Résident au 1er Assistant de l'A.G.G., 17 avril 1899, dans R/2(750/23), I.O.L.

[50] Westland, mémoire de mai-juin 1898, R/2(750/23), I.O.L.

Pour lutter contre la thésaurisation privée, les *tehsildars*[51] vérifient que les pièces remises à eux ne proviennent pas de trésors déterrés pour la circonstance.[52] Et ils soumettent les résultats de cette enquête au Service fiscal de l'état, avec la demande faite en vue de l'échange, entre le 8 et le 14 octobre. Mais l'A.G.G. de l'Inde centrale juge impossible de distinguer ce qui provient des trésors enfouis et ce qui est réellement nécessaire à la circulation.[53] Il faut donc fixer un maximum mensuel arbitraire pour le changement de monnaie et ne pas proposer un taux trop favorable.

Déroulement de la réforme monétaire

Pour l'A.G.G. de l'Inde centrale, le problème vient de la fermeture des ateliers de l'Inde britannique qui a fait monter le taux de la roupie *kaldar* face aux émissions monétaires illimitées des états princiers. D'où l'idée initiale du *maharaja* d'attendre un an pour remplacer ses monnaies par la *kaldar* en frappant une monnaie unique dans l'intervalle: le *Madho sahai*.[54] Les récoltes ayant été bonnes en 1897, il veut attendre l'amélioration du taux de change de ses monnaies qui doit s'ensuivre pour adopter les Rs britanniques. De même Sir Westland, le *Finance Member* du Gouvernment de l'Inde, a insisté d'abord sur la nécessité d'unifier les monnaies de Gwalior, ce qui serait moins coûteux et plus facile que d'adopter la *kaldar*, surtout si la nouvelle monnaie choisie présentait le même poids et le même titrage que l'une de celles qu'elle remplacerait, et si on lui donnait le même nom.[55]

Le colonel Pilcher, un Britannique, directeur du Service cadastral de Gwalior, juge inévitable l'adoption de la roupie impériale, car elle est déjà connue dans l'état, utilisée par les voyageurs et les marchands qui vendent le coton du Malwa à Bombay.[56] Il y voit cependant deux objections: 1° elle aboutit à la fermeture définitive des ateliers de l'état, ce qui supprime son indépendance monétaire, la puissance britannique empiétant un peu plus sur celle du prince.

2° les pertes dues à cette conversion peuvent s'avérer très lourdes si le gouvernement britannique refuse toute «concession», car les monnaies de Gwalior ne valent pas plus que l'argent-métal qu'elles contiennent; lequel est déprécié sur le plan international.

Pourtant, en novembre 1897, le *maharaja* annonce qu'il veut remplacer ses monnaies par la *kaldar*.[57] Les Anglais lui conseillent d'attendre les résultats de la commission Fowler, qui

[51] *tehsildar*: le plus haut grade tenu par les fonctionnaires indiens dans le système colonial. Les provinces de l'Inde anglaise étaient divisées en districts avec, à leur tête, un *collector* pour les impôts. Chaque district comportait environ 12 *talukas* dans le sud, *tehsils* ailleurs, comptant une centaine de villages chacun, au début du XXe. Le *tehsildar* était surtout responsable du paiement des impôts et de la tenue des registres cadastraux. Après 1857, on nomma des *deputy collectors*, ou assistants, indiens aussi, contrôlant plusieurs *talukas*, trois dans les provinces dépendant de Bombay.

[52] Le Résident au 1er Assistant de l'A.G.G., lundi 26 sept. 1898, dans R/2(750/23), I.O.L.

[53] L'A.G.G. au Résident de Gwalior, lettre non datée, dans R/2(750/23), I.O.L.

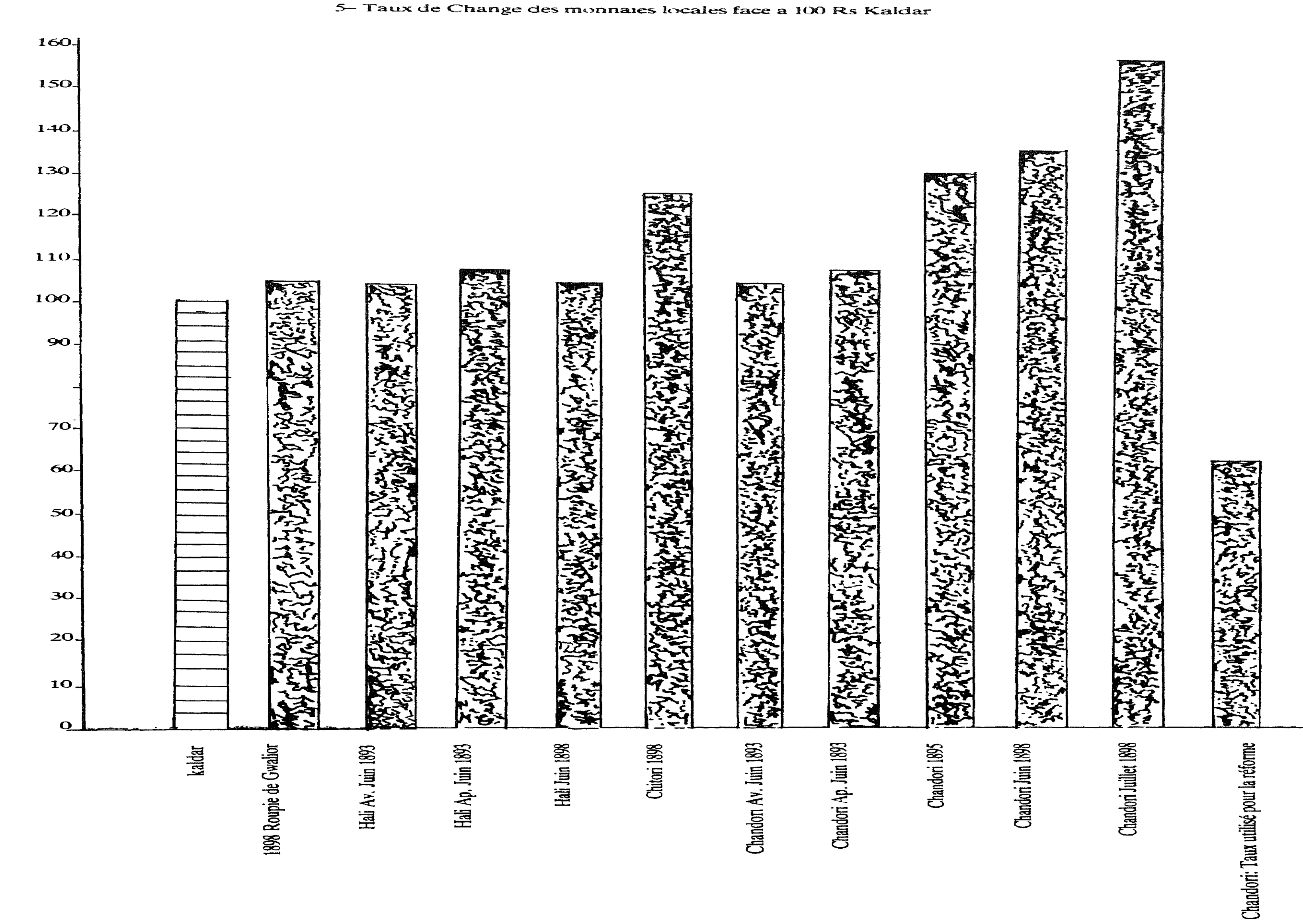
[54] L'A.G.G., memo, 30 nov. 1898, R/2(750/23), I.O.L.

[55] Westland, *Finance Member* du gouvernement de Calcutta, au *maharaja*, 15 janvier 1898, R/2(750/23), I.O.L.

[56] Note de Pilcher renvoyée par Westland au *maharaja* en janv. 1898, dans R/2(750/23), I.O.L.

[57] L'A.G.G., memo, 30 nov. 1897, R/2(750/23), I.O.L.

5– Taux de Change des monnaies locales face a 100 Rs Kaldar



siège alors en Angleterre pour étudier l'avenir de la livre *sterling*.[58] Ce qui n'empêche pas le *maharaja*, dans une lettre au Résident de juillet 1898, de parler des Rs de Gwalior et des *chandoris* à faire fondre le plus vite possible en lingots que l'on vendrait contre des Rs britanniques.[59] Puis il ferait de même pour le *hali sikka* du Malwa. Il demande que le Gouvernement de l'Inde permette que l'atelier monétaire de Bombay les convertisse en lingots estampillés pour garantir leur titrage. Puis la Banque de Bombay les vendrait au taux courant, le *maharaja* payant les frais de l'opération. Westland estime cela judicieux car l'estampillage par la Monnaie britannique assurerait la vente des lingots à un meilleur taux sur le marché grâce à l'indication de leur titrage.[60] La *chandori* elle-même peut remonter si le *maharaja* l'achète.

Le 22 septembre 1898, une «Notification» envoyée au Résident annonce qu'à partir du Ier mars 1899 le Trésor refusera d'accepter les Rs de Gwalior et les *chandoris*. On propose que les trésors de l'état les échangent contre des Rs britanniques au taux fixé, du 1er au 30 novembre 1898, avec une limite quantitative fixée. Puis, l'échange reprendra au même taux, du 1er au 31 décembre 1898, du 1er au 31 janvier 1899 et, enfin, du 1er au 25 février. Les gens devront soumettre leur demande chaque mois avant le 20 et préciser le montant exact de *chandoris* et de Rs de Gwalior qu'ils désirent échanger ainsi que leur nom et adresse. Après le 20 de chaque mois, on additionnera les demandes et, si le total n'en dépasse pas le montant offert à l'échange pour le mois, chaque demandeur recevra tout ce qu'il a réclamé. Si le total des demandes dépasse l'offre, on déduira, pour chaque demandeur, un montant proportionnel à l'excédent, le reste lui étant versé au taux du mois suivant. On déduira 25% de leur valeur pour les pièces rognées. On ne pense pas fixer de limite maximale pour janvier 1899, car le gouvernement préfère recevoir le plus de pièces possible. Au surplus, on prévoit que les demandes de novembre et décembre présenteront des excédents qui couvriront toute l'offre de janvier et il serait injuste de bloquer les demandes qui arriveraient le dernier mois.

Le 20 octobre 1898, l'A.G.G. annonce l'accord du Gouvernement de l'Inde à condition que Gwalior achète ses Rs *kaldars* sur le marché libre, le Gouvernement de l'Inde refusant d'acheter ses lingots d'argent. En avril 1899, le Directeur du Cadastre de l'état, Pilcher, annonce que 7,5 millions de Rs anciennes ont été vendues en lingots à Bombay contre des Rs britanniques.[61] Le quart restant est à Bombay pour y être fondu et vendu. On a aussi vendu 4,2 millions de Rs de Gwalior à Delhi et Lacknau, après les avoir mutilées de façon à ce qu'elles ne puissent plus être utilisées sous forme monétaire.[62] On a vendu, en plus, localement ou à Delhi, 1,9 millions de Rs de lingots d'argent possédés lors de la fermeture des ateliers monétaires de l'état. La dispersion des lieux de vente a permis d'éviter, sur chacun des marchés, une offre trop forte qui ferait effondrer les prix. Reste à régler le cas de la *hali sikka* du Malwa, ce que Gwalior espère réaliser avant la fin de 1898–99.[63]

Le 17 avril 1899, l'Etat présente un Mémoire final sur sa situation monétaire après l'unification de ses monnaies à l'A.G.G. résidant à Indore.

[58] Le Résident de Gwalior à l'A.G.G., 12 juin 1898, R/2.

[59] Le *maharaja* au Résident, juil. 1898, R/2(750/23), I.O.L.

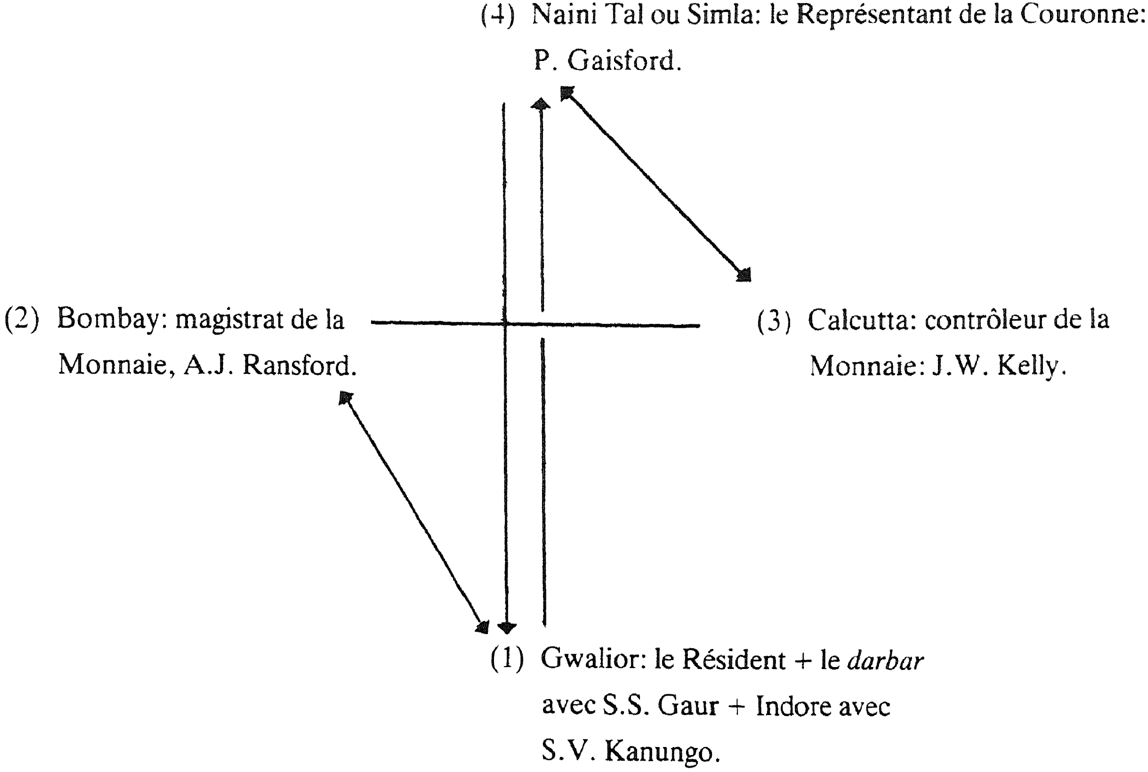
[60] Lettre de l'A.G.G. au Résident, sans date, R/2(750/23).

[61] «Notification» du gouvernement de Gwalior, 22 sept. 1898, dans R/2(750/23), I.O.L.

[62] En général, cette mutilation revient à fractionner les pièces.

[63] Lettre du Résident de Gwalior au 1er Assistant de l'A.G.G., 17 avril 1899 et mémoire final envoyé par le gouvernement de l'Etat à celui de l'Inde sur le réforme monétaire.

Les rouages administratifs en 1937:



Faits ultérieurs

Les milieux britanniques jugeaient bien improbable la réouverture des ateliers de monnayage de Gwalior à la frappe de l'argent. A ce sujet, l'A.G.G. se montrait «heureux de savoir que Son Altesse a la force de caractère et de desseins nécessaire pour surmonter les préjugés de ses *sardars* ignorants», incapables de comprendre les problèmes monétaires.[64] Toutefois, les Britanniques n'ont exigé aucune promesse d'abolition définitive du monnayage pour protéger l'*izzat*[65] du *maharaja* et parce que ce droit est garanti par les traités conclus entre Gwalior et les Britanniques de 1803 à 1860. Mais, en novembre 1920, le Résident de Gwalior apprend qu'on a suggéré au gouvernement de l'état de frapper des pièces de nickel comparables à celles de l'Inde anglaise, mais de forme différente.[66] Finalement, le Gouvernement de l'Inde n'oppose aucune objection et une lettre du Résident de Gwalior au secrétariat du gouvernement de Calcutta nous apprend qu'elles ont été frappées.[67] En 1937, S.V. Kanungo, le ministre des finances de l'état voisin d'Indore demande que Gwalior frappe pour lui des pièces de cuivre et de nickel circulant dans l'état. Les ateliers de frappe sont privés et gérés comme une entreprise commerciale.[68]

[64] l'A.G.G. au Résident de Gwalior, 24 mai 1898, R/2.

[65] *izzat*: prestige, honneur, respect. Notion très importante en Inde, en particulier dans les castes guerrières.

[66] «*The Darbar's Idea of Going for a Nickel Coin of their Own*», R/2/754/75, file 18 de 1921, I.O.L.

[67] Lettre de P. Gaisford, Secrétaire auprès du représentant de la Couronne au Lt-colonel G.T. Fisher, Résident de Gwalior, Ier juin 1937, R/2/763/192, *file* 38/37 de 1937, I.O.L..

[68] Lettre de R.J. Thompson, du *For. and Political Dept.* du Gouvernement de l'Inde au Résident de Gwalior, W.E. Jardine, 3 juin 1921. Lettre de l'A.G.G. au représentant de la Couronne, 6 août 1937.

Conclusion

L'attitude des Britanniques semble illogique. Ils retardent une réforme qui ne leur coûte rien, qui va dans le sens de la déflation qu'ils prônent et qui favorise l'intégration de Gwalior à l'Inde britannique. Causes possibles:

1° leur peur continuelle de perdre de l'argent

2° leur souci de montrer au *maharaja* l'autorité du gouvernement britannique dans tous les domaines, particulièrement affirmé sous le viceroi Lord Curzon (1898–1905).

3° des atermoiements dans la politique monétaire de la Grande-Bretagne qui retentissent sur les décisions du gouvernement de l'Inde, très dépendant des autorités londoniennes.

4° l'Inde a été intégrée au système économique mondial sans être protégée contre ses à-coups et les problèmes monétaires mondiaux peuvent y avoir des conséquences graves.

Le *maharaja* souhaite la réforme en vue de simplifier la perception des impôts, le paiement de ses fonctionnaires et le calcul des ressources de son état, car l'activité principale de l'état princier est fiscale.

Au total, on constate que, de 1897 à 1947, dans Gwalior, il existe deux niveaux dans le domaine économique et monétaire. Les villes, en particulier Gwalior et Ujjaïn, sont intégrées dans l'économie de l'Inde britannique. La roupie d'argent sert au gouvernement et aux hommes d'affaires manipulant des sommes importantes et liés au commerce pan-indien, comme ceux qui vendent le coton du Malwa à Bombay par exemple.[69] Cette roupie est aux mains du gouvernement britannique.

Par contre, au niveau villageois, on en reste à une économie non-monétaire dans le cadre du système *jajmani*,[70] ou fondée sur la monnaie locale faite de pièces de cuivre et de nickel qui restent émises par le gouvernement princier. Le «processus d'infiltration» coloniale dont parle le rapport Montagu-Chelmsford (1917) frappe surtout les marchands et hommes d'affaires. La dépendance politique, économique et monétaire des princes envers l'Inde anglaise, où ils sont géographiquement enclavés, est totale.

[69] Lettre du *Maharaja* juillet 1898, R/2(750/23), I.O.L. Les ventes d'opium, de coton et de grain à Bombay s'élèvent à 15 millions de Rs par an.

[70] le *jajmani*: système suivant lequel les artisans d'un village fournissent aux paysans denrées et services contre une certaine quantité de produits agricoles. Une échelle des services et rétributions est en place, en liaison avec chaque caste.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de second main

1– K. Antonova, G. Bongard-Levine et G. Kotovski: *Histoire de l'Inde*, éditions du Progrès, Moscou, Editée en 1973 et traduite en français en 1979, 672 pages.

2– S.R. Ashton: *British Policy Towards the Indian States 1905–1939*, London Studies on South Asia n°2, Centre of South Asian Studies, School of Oriental and African Studies, University of London, 1982, 230 pages avec appendices, glossaire, bibliographie et index, plus introduction et table des matières.

3– Sir William Barton: *The Princes of India, with a chapter on Nepal*, New Delhi, Cosmo publications, avec une introduction du Viscount Halifax, 1983, 327 pages avec index.

4– C.J. Brown: *The Heritage of Indian Series, the Coins of India*, Londres, Oxford University Press, 1922, 120 pages avec index et bibliographie.

5– H.H. Dodwell, M.A., et V.P. Mahajan, Ph.D.: *The Cambridge History of India*, vol. VI, *The Indian Empire with additional chapters 1919–1969*, édition S. Chand and company Ltd, New Delhi, 1932, avec 1096 pages contenant: bibliographie, table chronologique et index. En particulier, on a utilisé le chap. XVIII: *The Finances of India (1858–1918)*, p. 314 à 334.

6– Bjrne Hettne: *The Political Economy of Indirect Rule—Mysore 1881–1947*, Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph Series N°32, Curzon Press, Londres et Malmö, 1977, 402 pages avec notes, bibliographie, carte du Karnataka et index.

7– Chester Krause et Clifford Mishler: *Standard Catalog of World Coins, Colonial Issues*, 1979.

8– Dharma Kumar et Meghna Desai: (éditeurs), *The Cambridge Economic History of India*, vol. II, *c. 1757–c.1970*, 1983, Cambridge University Press, avec 1073 pages dont le glossaire, la bibliographie et l'index. En particulier Part II, *The Beginning of the Modern Economy*, chap. IX: *Money and Credit 1858–1947*, par A.G. Chandavarkar, pages 762 à 803

9– Pierre Leon: *Histoire économique et sociale du monde*, tome IV, *La domination du capitalisme: 1840–1914*, Paris, Armand Colin, 1978, 425 pages avec table des matières et bibliographie.

10– R.C. Majumdar: M.A., Ph.D. (éditeur avec la Bharatiya Vidya Bhavan): *The History and Culture of the Indian People*, vol. IX: *British Paramountcy and Indian Renaissance*, Bombay, 1205 pages avec bibliographie, chronologie et index, plus 35 pages de préface. En particulier, Part III: *India under the British Crown (1858–1905)*, chap. XXXVI: *Banking, Currency and Exchange*, par A. Tripathi, pages 1113 à 1130

11– Frederic Mauro: *Histoire de l'économie mondiale (1790–1970)*, Paris, édition Sirey, 1971, 425 pages avec bibliographie et table des matières.

12– Michael Mitchiner: *Oriental Coins and their Values, the World of Islam*.

13– J.L. Nou et Jacques Pouchepadass: *Les derniers maharajahs*, Paris, édition Arthaud, 1980, 97 pages, plus légendes des photos.

14– D.C. Sircar: *Studies in Indian Coins*, Delhi, édition Motilal Banarsidas, 405 pages avec index, errata et additions, plus 26 planches.

ARCHIVES DE L'INDIA OFFICE LIBRARY:

Principalement la série R/2- Crown Representatives Records- Residency Records: correspondance entre les Résidents des États princiers et les échelons supérieurs du Gouvernement de l'Inde:

1- R/2(750/23): Adoption of British Currency in Gwalior.

2- R/2/754/75, file 18- 1921: The Gwalior Darbar's Idea of going in for a Nickel Coin of their Own.

3- R/2/763/192, file 38/37 (1937): Resident at Gwalior confidential - Gwalior and Indore States Coinage and Currencies.

4- Puis, les documents des séries L/F/3 et L/F/5, émanant du Finance Member du Gouvernement de Calcutta pour le Secrétaire d'État pour l'Inde en Grande-Bretagne, ou venant de ce dernier et destinés au Finance Member de Calcutta.

a- L/F/3/698: Letters to India on Finances from 2 Feb. 1872 to 19 June 1873.

b- L/F/3/701: Letters to India on Finances from Sept. 1875 to Sept. 1876.

c- L/F/3/293: 1873-Financial (Secretary's) Letters and Enclosures from India - 1870-1883.

d- L/F/5/17: 1858- Historical Account of Indian Coinage from 1542.

e- L/F/5/24: Currency- Gold and Silver- Commission of 1887-88- Financial Secretary- Herschell.

g- L/F/5/30: Indian Currency:

(a) Copy Return to Parliament-Mar. 1898 enclosing Copy Despatch to India Apr. 1806 dealing with the Coinage of India.

(b) Minutes of Evidence and Report of the Committee to Enquire into the Indian Currency - 1893.

(c) Miscellaneous Letters and Reports about Silver and Currency.

ABBREVIATIONS EMPLOYEES

A.G.G.: agent du gouverneur général. Ici, c'est celui de l'Inde centrale résidant à Indore.
brit.: britannique
chap.: chapitre
Cie: Compagnie des Indes britanniques
For. Dept.: *Foreign Department*
g.: grammes
1er Assistant de l'A.G.G.: premier Assistant de l'agent du gouverneur général
I.O.L.: *India Office Library*
Rs: roupies
vol.: volume

MARCELIN BERTHELOT ET L'ALCHIMIE INDIENNE

PAR

ARION ROŞU

L'article révèle, d'après des manuscrits inédits, l'intérêt manifesté par Marcelin Berthelot pour l'alchimie indienne. Il a en effet inspiré et encouragé les premières recherches historiques en ce domaine, entreprises à la fin du siècle dernier, à Calcutta, par le chimiste bengali Prafulla Chandra Rây, qu'accueillit en visite, en 1905, l'Académie des Sciences de Paris.

Marcelin[1] Berthelot (1827–1907) ne fut pas seulement l'illustre savant qui a ouvert en 1860 une nouvelle ère pour la chimie organique, mais aussi l'historien des sciences dont les travaux[2] marquent le début de l'histoire scientifique de l'alchimie.[3]

[1] L'orthographe du prénom de Marcellin avec deux -ll- était ordinaire pour M. Berthelot. Il a préféré toutefois, vers la fin de sa vie, la forme sans redoublement de la consonne, comme le montre le post-scriptum d'une lettre autographe datée du 3 décembre 1897: Mon prénom est «Marcelin». Le document est conservé sous la cote M. 124 à la Bibliothèque interuniversitaire de pharmacie (Paris). Le flottement orthographique serait la conséquence d'une irrégularité d'écriture sur les registres d'état civil, l'acte de naissance de M. Berthelot portant Marcelin. Voir à ce sujet E. Jungfleisch, *Notice sur la vie et les travaux de Marcellin Berthelot*, Paris 1913, p. 1 (n. 1).

[2] Travaux historiques de Marcelin Berthelot:

Les origines de l'alchimie, Paris 1885. Nouveau tirage Paris 1938 et réimpression Bruxelles 1966.

Collection des anciens alchimistes grecs, avec la collaboration de Charles-Émile Ruelle, 3 tomes et index en 4 livraisons, Paris 1887–1888. Réimpressions Osnabrück 1967 et London 1963, dont W. Pagel a rendu compte dans *Ambix* 12 (1964), p. 77–80.

Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge, Paris 1889. Nouveau tirage Paris 1938 et réimpression Bruxelles 1966. Ce travail, conçu comme un commentaire de l'ouvrage précédent, faisait partie du premier volume, mais par la suite a été publié séparément, avec quelques additions et corrections.

Histoire des sciences. La chimie au moyen âge, 3 vol., Paris 1893. Réimpression Osnabrück-Amsterdam 1967, dont W. Pagel a rendu compte dans *Ambix* 14 (1967), p. 203–206:

1. *Essai sur la transmission de la science antique au moyen âge*;
2. *L'alchimie syriaque*, avec la collaboration de Rubens Duval;
3. *L'alchimie arabe*, avec la collaboration d'Octave Houdas.

Archéologie et histoire des sciences, Paris 1906. (Mémoires de l'Académie des Sciences de l'Institut de France, tome 49). Réimpression Amsterdam 1968. Au sommaire de la deuxième section (histoire des sciences) de ce recueil d'articles figurent quatre notices concernant les savoirs d'Asie:

Animé d'une curiosité universelle, comparable à celle d'un Alexander von Humboldt, Berthelot avait été probablement attiré de longue date par l'idée d'une histoire de sa discipline. Certains biographes y voient un reflet du commerce intellectuel avec son vieil ami Renan, d'autres rappellent cette attirance pour les commencements chez les humanistes français de l'époque et citent l'*Histoire des origines du christianisme* (1863–1883) de Renan et *Les origines de la France contemporaine* (1876–1894) de Taine.[4] Quoi qu'il en soit, l'intention de recherches historiques se précisa chez Berthelot au cours d'un voyage au bord du Nil, qu'évoquent son échange épistolaire avec Renan[5] et la préface aux *Origines de l'alchimie* (p. X): «Depuis bien des années, je réunissais des notes sur l'histoire de l'alchimie, lorsque le voyage que je fis en Orient en 1869, à l'occasion de l'inauguration du canal de Suez, la visite des ruines des villes et des temples de l'ancienne Egypte . . . l'aspect enfin des débris de cette civilisation qui a duré si longtemps et s'est avancée si loin dans ses industries, reportèrent mon esprit vers les connaissances de chimie pratique que celles-ci supposent nécessairement».

A la date de ce voyage en Egypte – contrée où naquit, selon les alchimistes, leur art hermétique – paraissaient les *Beiträge zur Geschichte der Chemie* (2 vol., 1869–1875) de Hermann Kopp, qu'avait précédés sa *Geschichte der Chemie* plus d'un quart de siècle auparavant (4 vol., 1843–1847). En ce temps Ferdinand Hœfer faisait paraître à Paris les deux volumes sur l'*Histoire de la chimie* (1842–1843), réédités en 1866–1869. Ces études historiques ont pu informer Berthelot sur les premiers alchimistes, mais, de son propre aveu, c'est un mémoire sur les métaux égyptiens de Richard Lepsius, traduit de l'allemand en français[6], qui le fournit de «premières ouvertures» pour comprendre les conceptions de la transmutation métallique.[7] Il y apporta, en 1884, deux contributions parues dans la *Revue nouvelle*. Cette rédaction lui montra la nécessité de puiser directement aux sources de la littérature alchimique ancienne.

Pour constituer un Corpus des alchimistes grecs, qui devait donner une assise aussi solide qu'objective à ses recherches, Berthelot étudia, avec la collaboration d'un helléniste, les anciens documents alchimiques gréco-égyptiens. Il étendit ensuite ses investigations, avec le concours d'orientalistes, aux manuscrits syriaques et arabes. A la suite de ces recherches sur l'ancienne tradition des alchimistes grecs, le savant français s'intéressa à la littérature

---

IV. «Quelques renseignements sur l'alchimie persane et indienne» (p. 177–183). Repris du *Journal des savants* d'octobre 1897, p. 627–633.

V. «Sur l'alchimie indienne» (p. 183–192). Repris du *Journal des savants* d'avril 1898, p. 227–236: compte rendu du mémoire manuscrit de P.C. Rây sur l'alchimie indienne «Matériaux pour un chapitre négligé de l'histoire de la chimie ou contributions à l'alchimie indienne» (voir infra, p. 72).

VI. «Alchimie indienne, d'après les textes» (p. 192–203). Repris du *Journal des savants* de janvier 1903, p. 34–46: compte rendu de l'ouvrage de P.C. Rây sur l'Histoire de la chimie indienne (voir infra, p. 75, n. 35).

VII. «Les lapidaires chinois» (p. 203–222). Repris du *Journal des savants* d'octobre 1896, p. 573–592: analyse du livre du même titre publié à Paris en 1896 par F. de Mély, qui encouragé par M. Berthelot lui a dédicacé l'ouvrage.

[3] H.D. Saffrey, Présentation de l'ouvrage de R. Halleux, *Les alchimistes grecs* I, Paris 1981, p. VII.

[4] Voir R. Halleux, Marcellin Berthelot, historien de l'alchimie, *Comptes rendus du 104e Congrès national des sociétés savantes*, Bordeaux 1979. *Sciences*, fasc. IV, Paris 1979, p. 169–170.

[5] E. Renan et M. Berthelot, *Correspondance. 1847–1892*, Paris 1929, p. 349–385.

[6] C.R. Lepsius, *Die Metalle in den aegyptischen Inschriften*, Berlin 1872. Trad. fr.: *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes*, avec des additions de l'auteur, Paris 1877.

[7] *Les origines de l'alchimie*, p. X–XII.

alchimique occidentale d'expression latine, tributaire des apports orientaux, toujours d'origine gréco-égyptienne, diffusés par les Arabes.[8]

Les ouvrages d'érudition publiés par Berthelot avant la fin du siècle dernier sont devenus, entre les deux guerres, la cible de vives critiques, parfois excessives, voire injustifiées[9], visant surtout la rigueur philologique et la critique historique de l'auteur.[10] Mais plus on s'éloigne de son époque, moins les critiques se font virulentes et plus elles sont nuancées, pour devenir objectives.[11] Elles reconnaissent les mérites de ce pionnier, dont les travaux, jugés paradoxalement à la fois indispensables et inutilisables, marquent une étape importante dans le développement de la recherche sur l'alchimie. De nos jours, les écrits historiques de ce «roi de la chimie» suscitent un intérêt certain, comme le prouvent les récentes et nombreuses réimpressions ainsi que leurs comptes rendus favorables.[12]

Si le mérite de Berthelot lui est reconnu, dans l'histoire des sciences, par l'impulsion qu'il a donnée aux études érudites sur l'alchimie méditerranéenne, ce mérite devient plus grand si on sait que sa curiosité s'est étendue aussi à l'alchimie indienne, dont il a suscité les premières recherches historiques. En ce domaine, le premier jalon philologique avait été posé en Allemagne, en 1882, par Richard Garbe, l'indianiste qui a étudié la nomenclature minérale sanskrite[13] à une époque où l'intérêt pour la pensée spéculative dominait les études indiennes. Quelques années après, en 1886, l'orientaliste Louis Finot publia à Paris un mémoire sur la gemmologie indienne (*ratnaśāstra*), donnant le texte sanskrit et la version française de plusieurs traités sur les pierres précieuses.[14] Mais c'est au début de notre siècle que le bengali Prafulla Chandra Rây, inspiré et encouragé par Marcelin Berthelot, fit paraître la première histoire de la chimie indienne, en deux volumes[15], dont le second est dédié à la mémoire du savant français.

En effet, dans ses recherches sur les origines de l'alchimie et sa diffusion dans le bassin méditerranéen et en Orient, la priorité étant accordée, par principe sinon par préjugé favorable, aux connaissances grecques, Berthelot fut amené à s'intéresser aux doctrines et aux pratiques comparables d'Asie (Perse, Inde, Chine). Plusieurs notices dans le *Journal des savants*, reprises dans son dernier recueil *Archéologie et histoire des sciences*, mettent en évidence cette orientation de Berthelot.

Dans les traités d'alchimie grecque, syriaque et arabe, une tradition persane, dit-il, est associée parfois à celle qui est propre aux Grecs, et une certaine confusion est possible entre traditions persane, mède et chaldéenne ou babylonienne (p. 177–178).[16] Les alchimistes arabes, qui se réfèrent même aux Chinois, mentionnent la science indienne en rapport avec la

[8] *Archéologie et histoire des sciences*, p. 183.

[9] Cf. E. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* I, Berlin 1919, p. 647–659 (Berthelot als Historiker) et II, Berlin 1931, p. 56.

[10] Voir R. Halleux, *Marcellin Berthelot, historien de l'alchimie*, p. 176.

[11] Cf. R. Halleux, *Les textes alchimiques*, Turnhout (Belgique) 1979, p. 53–54.

[12] Voir les comptes rendus de W. Pagel dans *Ambix* 12 (1964), p. 77–80 et 14 (1967), p. 203–206, suivi de la lettre de J.R. Partington, *ibid.*, p. 206–207.

[13] R. Garbe, *Die indischen Mineralien*, Leipzig 1882.

[14] L. Finot, *Les lapidaires indiens*, Paris 1896.

[15] P.C. Rây, *A history of Hindu chemistry from the earliest times to the middle of the sixteenth century A.D.*, 2 vol., 1902–1909: London-Oxford (I) et Calcutta-London (II). Voir infra, p. 75, n. 35.

[16] La pagination donnée entre parenthèses dans notre texte se refère ici, comme par la suite, au recueil *Archéologie et histoire des sciences*. Pour plus de détails, voir supra, p. 67–68, n. 2.

persane (p. 180). Les textes syriaques citent eux aussi des produits indiens tels que le sel, l'antimoine ainsi que l'acier, que mentionne également un document alchimique grec médiéval (p. 179).

Les quelques mentions, aussi rares que sommaires, relatives à l'alchimie persane remonteraient à la source babylonienne, parallèle à l'autre source, l'égyptienne (p. 181), d'où Berthelot faisait dériver essentiellement les connaissances alchimiques en Asie comme en Europe. Faute de documents persans et indiens, pour étudier la diffusion des idées et des procédés grecs au Proche-Orient et en Asie orientale, Berthelot recourt à des renseignements provenant des détenteurs modernes de ces traditions. Cette forme d'enquête, encore pratiquée dans nos missions de recherche orientaliste d'aujourd'hui, a été plus fructueuse en terre indienne qu'en Iran.

Par sa position, illustre savant et homme d'État (deux fois ministre)[17], Berthelot a eu la facilité de se procurer des documents, imprimés et manuscrits, ainsi que des renseignements érudits de bonne source: il entre en relation avec des milieux savants et diplomatiques de l'étranger. Ces contacts et ces échanges épistolaires sont clairement évoqués dans ses travaux, lorsqu'ils ont servi à sa documentation. Nous avons recherché ces documents dans les fonds publics de manuscrits et d'archives concernés par l'activité du savant Berthelot, mais nos efforts sont resté vains. Si de nombreuses lettres autographes de Berthelot envoyées à ses correspondants sont conservées dans les bibliothèques parisiennes, les envois de ses correspondants, français et étrangers, y manquent bien fâcheusement. Nous nous sommes tourné alors vers les collections privées pour retrouver, après des investigations systématiques, le fonds des documents recherchés. Des circonstances favorables nous ont permis d'entrer en rapport avec Monsieur Daniel Langlois-Berthelot, arrière-petit-fils de Marcelin Berthelot, qui est dépositaire d'une collection de famille, contenant des documents manuscrits et imprimés concernant son illustre aïeul. Cette collection est constituée essentiellement de la correspondance reçue par Berthelot.

Certaines lettres contiennent des renseignements sur l'alchimie persane, dont il parle dans une notice de son *Archéologie et histoire des sciences* (p. 177–183). Dans sa recherche de textes authentiques, il espérait trouver une source chez les Parsis de Bombay, qu'avait visités en 1886 James Darmesteter, avec grand profit pour les études orientales. En effet, cette vénérable communauté religieuse a communiqué à l'iraniste français d'anciens manuscrits contenant la description minutieuse de la liturgie mazdéenne. Il a pu ainsi enrichir le commentaire de sa première traduction intégrale de l'*Avesta* (1892–1893), rapporté de l'Inde et révélé à l'Occident par Anquetil-Duperron au siècle précédent.[18]

Mais dans sa tentative persanne, Berthelot a été moins favorisé que son collègue iraniste au Collège de France, car les Parsis n'avaient pas les livres d'alchimie ou de magie qu'il recherchait avec l'aide de lord Dufferin, ancien vice-roi des Indes (1884–1888).[19] Nommé en 1892 ambassadeur à Paris, le marquis de Dufferin, qui avait connu Renan en Syrie,[20]

[17] Ministre de l'Instruction publique et des beaux-arts (du 11 décembre 1886 au 30 mai 1887) et ministre des Affaires étrangères (du 2 novembre 1895 au 29 mars 1896).

[18] M. Bréal, L'œuvre scientifique de James Darmesteter, extrait de l'*Annuaire de l'École des hautes études* 1895, p. 13–14. Cf. É. Benveniste, Avant-propos au *Zend-Avesta*, traduit par J. Darmesteter, Paris 1960 (réimpression de l'édition princeps de 1892–1893).

[19] Voir V.A. Smith, *The Oxford history of India*, 2nd ed., Oxford 1923, p. 757–764.

[20] E. Renan et M. Berthelot, *Correspondance*, p. 234: lettre d'Amschit écrite par Renan le 25 janvier 1861. Lord Dufferin fut en effet nommé en 1860 commissaire du gouvernement anglais en Syrie.

rencontre Berthelot au début d'octobre 1895. Ils se lient d'une vive amitié, dont témoignent les dix lettres chaleureuses, en anglais ou en français, adressées au savant chimiste par lord et lady Dufferin, même après leur retraite à Clandeboye en Irlande du Nord, d'où le diplomate était originaire.[21]

Lord Dufferin demande à Londres pour Berthelot des renseignements sur l'alchimie persane. Sir George Birdwood, fonctionnaire à l'India Office, qui a vécu longtemps à Bombay et connaît la communauté parsie, lui répond en quatre lettres[22], dont deux abondantes, remises ensuite à Berthelot. Il rédige également à son intention une note de trois pages dactylographiées sur la magie persane.[23] Il y explique les raisons doctrinales de l'absence d'alchimie ou de magie dans le zoroastrisme et donne quelques indications bibliographiques. En outre, il transmet au grand prêtre parsi de Bombay, Jamaspji Minocheherji Dastur Jamaspasu, les questions précises posées par Berthelot; le chef du sacerdoce parsi lui répond en deux lettres et un mémoire. Résumés dans le recueil *Archéologie et histoire des sciences* (p. 182), ces documents, datés du 9 novembre 1895 et des 25 février et 28 août 1896, se retrouvent dans la collection d'autographes de Monsieur Daniel Langlois-Berthelot. Ils apportent la même réponse négative à l'enquête systématique du savant français, notamment sur le «mage hellénisé» Ostanès.[24]

Les renseignements sur l'alchimie persane donnés par sir George Birdwood ont reçu une confirmation explicite de la part de l'illustre orientaliste oxonien Max Müller, membre étranger de l'Institut de France. Berthelot avait fait sa connaissance lors d'une réception donnée à l'Elysée pour le centenaire de l'Institut (1895). Il s'est aussitôt renseigné auprès de lui sur d'éventuels textes alchimiques persans et sanskrits. Max Müller lui répond, quelques mois plus tard, dans une aimable lettre du 4 novembre 1895, qui évoque ce cadre élyséen de leur première rencontre et les merveilleux souvenirs (the most delightful recollections) de son séjour à Paris. Il lui communique la réponse donné par Edward West, son collaborateur pour les *Sacred books of the East*. Selon ce spécialiste anglais en pehlevi, «il n'existerait plus actuellement de livre d'alchimie dans cette langue».

Dans une seconde lettre, toujours d'Oxford, datée du 2 décembre 1895, Max Müller recourt à Berthelot, dont lui a beaucoup parlé Renan[25], leur ami commun, pour offrir au Président de la République (Félix Faure) un exemplaire de sa deuxième édition du *Ṛgveda* avec le commentaire de Sāyaṇa, publiée à Londres en quatre volumes (1890–1892). Il dit sa fierté à la pensée que «le livre le plus ancien du monde aryen sinon du monde entier»[26] trouve une place dans la bibliothèque de l'Elysée, le Président ne dût-il pas même l'ouvrir: «Though

[21] Les huit lettres de Paris sont datées des 7 et 15 octobre ainsi que du 3 décembre 1895 et des 1er et 11 janvier ainsi que des 18 mars, 15 mai et 20 septembre 1896. Les deux lettres de Clandeboye, aux environs de Belfast, sont datées du 15 juillet 1900 et du 27 mai 1902, cette dernière après la mort récente de lord Dufferin.

[22] Les quatre lettres autographes de sir George Birdwood sont datées du 30 décembre 1895, des 6 et 20 janvier et 14 septembre 1896.

[23] La date du 25 septembre 1895 du document est apparemment erronée, car elle est contredite par les faits: la note destinée à Berthelot ne pouvait être rédigée avant que celui-ci n'eût recontré lord Dufferin, aux premiers jours d'octobre 1895.

[24] Sur Ostanès, cf. J. Lindsay, *The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London 1970, p. 131–158.

[25] Cf. E. Renan et M. Berthelot, *Correspondance*, p. 490.

[26] Texte original en français dans une note confidentielle (private) de la première lettre du 4 novembre 1895. La phrase est reprise en anglais dans la seconde lettre du 2 décembre 1895.

I do not expect that the President will even open these volumes».[27] En post-scriptum de cette même lettre, il promet, en toute amitié, à Berthelot de le tenir au courant de tout ce qu'il pourra connaître de l'alchimie ou de la chimie dans la littérature orientale. Mais il ajoute, avec peu d'espoir: «I am afraid, however, that there is little left on that subject, either in India or in Persia» (pl. 1).

Après ces investigations infructueuses en Iran, Berthelot se tourna vers l'Inde, quand, en 1897, il apprit du jeune savant Prafulla Chandra Rây (1861–1944) l'existence d'une littérature alchimique sanskrite. Ayant lu l'ouvrage de Berthelot sur les anciens alchimistes grecs, Rây décide de signaler à l'auteur français quelques traités techniques sanskrits du XIIIe siècle, qui contiennent des préparations mercurielles thérapeutiques. En effet ce professeur au Presidency College de Calcutta s'adonnait alors à l'étude historique de la chimie indienne, encore ignorée des indianistes. Il savait que les *kavirāj*, ces āyurvédistes du Bengale, prescrivaient des formules métalliques, qui sont mentionnées par U.C. Dutt dans *The materia medica of the Hindus* (Calcutta 1877). C'est ainsi que commença un long commerce intellectuel dont parle Rây avec une chaleur communicative, dans les pages de son autobiographie.[28]

La correspondance poursuivie entre les deux savants se reflète dans leurs travaux: Berthelot l'utilisa pour trois articles du *Journal des savants* (1897, 1898, 1903) et Rây en fit une mention élogieuse non seulement dans ses mémoires autobiographiques (1932) mais aussi dans les préfaces de son histoire de la chimie indienne (1902–1909). Ce sont neuf lettres autographes de P.C. Rây de 1897 à 1902[29] et son mémoire manuscrit *Materials for a neglected chapter in the history of chemistry or contributions on Indian alchemy* (pl. 2)[30], dont Berthelot devait rendre compte dans le *Journal des savants* de 1898. Le mémoire manuscrit in-folio compte 43 pages numérotées, avec en appendice 2 pages sans numéro contenant des dessins d'appareils chimiques (pl. 4). Le document est divisé en deux parties, dont la première donne des traductions principalement du *Rasendrasārasaṃgraha* par Gopālakṛṣṇa du XVIe siècle. Le chapitre III du mémoire (p. 23–27) traite des rapports entre l'alchimie indienne et les Tantra (pl. 3). Enfin, la seconde partie, intitulée «critique et historique» (p. 28–43), défend, contrairement à la thèse grecque de Berthelot, le caractère indien de la science indienne du mercure (*rasavidyā*).

Dans la première lettre du 2 juillet 1897, Rây annonce à Berthelot l'envoi de plusieurs de ses travaux sur le nitrite mercureux afin de connaître le jugement du «plus grand maître en chimie synthétique». Il lui exprime aussi sa déception à la lecture des historiens Kopp, Hoefer et Berthelot lui-même, qui n'ont pas mentionné que les Indiens pratiquaient également l'alchimie au moyen âge. Aussi Rây lui fait-il part de son projet d'un recueil de documents d'alchimie indienne (*rasaśāstra*), dans l'espoir d'attirer l'attention des chimistes européens sur cette pratique. Berthelot s'y montre très intéressé.

[27] Le mot anglais «even» peut se lire aussi «ever» dans la fine calligraphie de Max Müller: «. . . même si le Président n'ouvre jamais ces volumes».

[28] Prafulla Chandra Rây, *Life and experiences of a Bengali chemist*, Calcutta-London 1932. Nos références renvoient à cette édition, car il y a aussi une réimpression, avec titre et pagination différents: *Autobiography of a Bengali chemist*, Calcutta 1958 (avant-propos de Jawaharlal Nehru). Sur l'intérêt de Rây pour l'histoire de la chimie et sa réussite en ce domaine, voir p. 115–122.

[29] Les neuf lettres de P.C. Rây portent les dates suivantes: 2 juillet et 22 septembre 1897, 3 et 9 février, 23 juin et 22 september 1898, 13 juin 1900, 3 juillet et 5 novembre 1902.

[30] Dans la présentation actuelle, avec le mémoire manuscrit de P.C. Rây sont reliés des notes de lecture et des dessins de M. Berthelot (fig. 3 et 4).

Il répond le 26 juillet 1897 par une lettre, la seule dont on connaît le texte (voir annexe)[31], qui fait sur Rây l'effet d'un choc électrique. Les lignes écrites par l'éminent savant septuagénaire respirent un débordant enthousiasme juvénile pour la découverte d'un chapitre nouveau dans l'histoire de la chimie. Alors que lui, Rây, jeune chimiste, avançait assez lentement dans ses investigations historiques. Berthelot a donc stimulé le zèle du savant indien et l'a encouragé dans la voie d'un ample projet sur l'histoire de la chimie indienne. Rây entreprend alors une vaste enquête sur les sources de cette littérature technique, dite du *rasaśāstra*. Il se fait aider dans cette tâche par des pandits, envoyés pour copier des manuscrits dans différentes bibliothèques indiennes, notamment à Bénarès.

Dans la deuxième lettre du 22 septembre 1897, Rây parle du mémoire qu'il rédige à l'intention de son correspondant français et qui contiendra des traductions de textes sanskrits accompagnés de quelques commentaires personnels. Il se propose d'examiner l'idée de Berthelot selon laquelle les alchimies chinoise et indienne seraient des emprunts faits aux Grecs par la voie des chrétiens nestoriens de langue syriaque aux Ve-VIIIe siècles (p. 183). Berthelot voyait en effet dans le caractère tardif des documents alchimiques en sanskrit (p. 185–186) un argument en faveur de leur origine occidentale. Il étendait cette explication à l'astronomie indienne et aux sciences chinoises: «Les origines de l'alchimie chinoise et de l'alchimie indienne ont probablement une certaine connexité, de même que les origines de l'astronomie scientifique en Chine et dans l'Inde. Toutes ces sciences, sous leur forme rationnelle, paraissent également originaires de l'Occident et avoir pénétré jusque dans l'Extrême-Orient, par des voies et avec des péripéties diverses, sous les influences successives des civilisations grecque, persane et arabe» (p. 184).

Concernant les origines obscures de la théorie alchimique, les études récentes donnent une autre réponse que le diffusionisme envisagé par Berthelot, qui renvoie au monde gréco-égyptien. Certains retrouvent les sources de l'alchimie dans l'ancien empire perse qui englobait la Mésopotamie, l'Asie mineure, la Syrie et l'Egypte.[32] D'autres voient les conditions réunies pour faire naître l'alchimie en Chine au IVe ou IIIe siècle av. J.-C.[33] Cette ancienneté de l'alchimie chinoise, qui est actuellement admise, n'est pas contredite par une certaine originalité de l'idéologie indienne sur l'élixir de longue vie (*rasāyana*) et la manipulation des métaux (*dhātuvāda*). Le thème de la panacée et celui de la transmutation des métaux, propres à l'alchimie, se retrouvent sur les deux versants de l'Himalaya. Ils plaident en faveur d'une polygenèse de l'alchimie sans exclure la possibilité d'échanges entre ces zones de civilisation extrême-orientales ni entre l'Asie sinisée ou indianisée et d'autres civilisations proche-orientales ou méditerranéennes (gréco-égyptienne, arabe et occidentale).[34]

Dans une lettre du 3 février 1898, Rây espère envoyer bientôt à Paris le mémoire promis, qui traite de textes chimiques du XIe au XVIe siècle. A la Société asiatique de Calcutta, il a pu lire le *Journal des savants* d'octobre 1897, qui contient le deuxième des quatre articles consacrés par Berthelot aux alchimies asiatiques (persane, indienne et chinoise). A la fin de cet article, Berthelot exprime le souhait que les traités chimiques sanskrits «soient soumis à une étude

[31] Les autres lettres de Berthelot, comme toute la correspondance savante, se sont perdues par la négligence de Rây, qui s'y montre repentant dans son autobiographie (p. 116, n. 3).

[32] E.J. Holmyard, L'alchimie en Islam médiéval, *Endeavour* 14 (1955), p. 117.

[33] H.H. Dubs, The beginnings of alchemy, *Isis* 38 (1947–1948), pp. 83–84.

[34] Voir P. Rây, Origin and tradition of alchemy, *Indian journal of history of science* 2 (1967), pp. 1–21. Cf. H.J. Sheppard, Alchemy: origin or origins?, *Ambix* 17 (1970), pp. 69–84.

approfondie», pour qu'on en détermine «l'origine, probablement attribuable à une tradition persane ou nestorienne» (p. 183).

La lettre, du 9 février 1898, la plus longue (sept pages), annonce l'envoi du manuscrit sur ce chapitre oublié de l'histoire de la chimie, en réponse à l'appel lancé par Berthelot au jeune savant indien dans sa lettre du 26 juillet 1897. Rây, qui avait commencé à étudier ce sujet quelque six ans auparavant, a dû s'interrompre les trois dernières années pour ses travaux scientifiques (nitrite mercureux, etc.). Mais l'appel de Berthelot, désireux d'être informé sur le *rasaśāstra* médiéval, apparaissait à Rây «of the nature of a sacred call to which I put it my duty to respond».

Rây souligne qu'il a tenu à montrer aux savants européens l'origine indigène de l'alchimie indienne. Il est cependant conscient des insuffisances de ce travail écrit en hâte. Il fait état de plusieurs traités médiévaux, notamment le *Rasendrasārasaṃgraha*, le *Rasendracintāmaṇi*, le *Rasaratnasamuccaya* et le *Bhāvaprakāśa*. Il regrette de ne pas avoir eu le temps de consulter également divers textes en manuscrit qui intéressent la littérature chimique. Il voudrait que sa modeste contribution soit publiée dans le *Journal des savants*, après une éventuelle communication à l'Académie des Sciences de Paris. Il serait ravi si Berthelot acceptait d'écrire quelques remarques en guise d'introduction à son texte.

Rây explique ensuite l'intérêt que présentent pour l'alchimie les Tantra, auxquels le mémoire réserve le chapitre III (pl. 3), dont parle Berthelot dans son compte rendu (p. 186). Il déplore les difficultés de recherche dans le domaine de l'alchimie indienne aussi fertile (fruitful) qu'inexploré (untrodden). Ce champ a besoin de travaux sérieux et d'orientalistes infatigables tels que Renan et Burnouf. L'étendue de ce sujet fait peur à Rây, car il ne se sent pas capable d'être à la fois linguiste, chimiste et archéologue (antiquary) pour étudier le sujet avec la compétence requise. Enfin Rây espère que Berthelot trouvera à la Bibliothèque nationale de Paris les textes sanskrits mentionnés dans son mémoire. Il pourra se faire aider pour les manuscrits par Émile Senart ou Sylvain Lévi.

La lettre suivante, datée du 23 juin 1898, montre Rây impatient de connaître le jugement de Berthelot sur son mémoire, car il n'a pas encore répondu à l'envoi du manuscrit. Rây consulte avec grand intérêt les trois volumes de *La chimie au moyen âge* offerts par Berthelot. Il y a beaucoup appris, par exemple, sur le problème du maître musulman Jābir ou Geber du VIII[e] siècle(?), sur l'emploi du salpêtre, etc. Selon cette lettre, Rây a entrepris une étude systématique de la chimie indienne, sur laquelle il a pu consulter des textes nouveaux, imprimés ou en manuscrit. Il y a retrouvé un traitement particulier pour fixer le mercure ou lui enlever la liquidité (d'après une expression de Berthelot) par la trituration des globules de mercure avec des sucs végétaux et par le chauffage en creuset fermé.

La lettre du 22 septembre 1898 montre Rây très content d'avoir reçu la réponse attendue ainsi qu'un exemplaire du *Journal des savants* d'avril 1898, dans lequel Berthelot a rendu compte de son mémoire. Rây vient de commander les deux autres ouvrages de Berthelot qui lui manquaient: *Les origines de l'alchimie* et *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge*. Il est d'accord avec Berthelot, quand celui-ci remarque l'absence d'une doctrine alchimique dans le *rasaśāstra*, qui ne réunit que des recettes techniques, spécialement pour les préparations médicinales (188). Cette pénurie de principes généraux n'empêchera pas Rây d'explorer avec soin la littérature iatrochimique sanskrite, avec l'intention de publier «a work which will be as it were a kind of supplement to your great works on the allied subjects, which I shall always keep in view as my ideal». On doit comprendre qu'il conçoit ce

livre sur l'alchimie indienne comme un pendant aux volumes de Berthelot sur la chimie grecque, arabe et syriaque. En conclusion de cette lettre, Rây dit sa gratitude à Berthelot qui a fait connaître ses vues dans le monde savant européen.

Le 13 juin 1900 Rây informe Berthelot de l'avancement de ses recherches sur l'histoire de la chimie indienne, dont les documents réunis en grand nombre sont en cours d'étude pour le premier volume: *Hindu chemistry – its origin and development.*[35] Dans l'esprit de l'auteur bengali, cet ouvrage devā établir l'origine indienne du *rasaśāstra*, le plus ignoré parmi les savoirs indiens – astronomie, mathématiques, médecine –, comme le souligne la préface de ce premier volume.

Si l'on peut critiquer un certain nationalisme qui prétendrait à une excellence indienne en science[36], on doit se garder d'accepter les idées abusives contre l'originalité de la science indienne. C'est ainsi que pour l'orientaliste E. Haas du siècle dernier, le nom du chirurgien Suśruta de l'antiquité indienne dérive de l'arabe Suqrāṭ (Socrates), souvent confondu avec Buqrāṭ, forme arabe corrompue du grec Hippocrate. Par le même parti pris, l'auteur allemand voyait dans Kāśī (Bénarès), ancien haut lieu de l'Āyurveda, le nom de l'île grecque Cos, lieu de naissance d'Hippocrate.[37] Cependent les pionniers de l'indianisms européen – William Jones, Colebrooke et H.H. Wilson – avaient bien reconnu l'importance des différents savoirs indiens, partie intégrante de la civilisation indienne.[38]

Dans la préface de son premier volume (1902), Rây montre, comme dans les lettres adressées à Berthelot, les circonstances qui l'ont amené à écrire l'ouvrage. En 1897, il entra en relation avec le savant français, dont il connaissait déjà les publications aussi bien scientifiques qu'érudites. Les échanges avec Berthelot ont marqué profondément ses recherches historiques, qui après le mémoire manuscrit ont pris corps dans la première histoire publiée de la chimie indienne, devenue aujourd'hui un livre rare.

La lettre du 3 juillet 1902 est envoyée avec le premier volume de cet ouvrage, fruit de longues années d'efforts. Ce travail doit son existence à l'intérêt manifesté par Berthelot pour l'alchimie indienne: «The work owes its existence, as I have indicated in the preface, to the interest taken by you in Hindu alchemy» (pl. 5). Rây voudrait offrir à Berthelot cette contribution comme l'hommage de l'Inde pour son cinquantenaire scientifique (1901)[39], aux festivités duquel l'Inde a été absente, au profond regret de Rây. Le chimiste bengali demande à Berthelot de lui donner quelques indications pour ses recherches futures, s'il fait un compte rendu de son ouvrage dans le *Journal des savants*. Il exprime le désir que l'exemplaire puisse être lu aussi par Sylvain Lévi, professeur comme Berthelot au Collège de France, qui pourrait prendre intérêt à cette étude, surtout à son introduction historique.

Dans la dernière lettre du 5 novembre 1902, Rây montre sa satisfaction de la réponse de Berthelot qui promet «une étude approfondie» de son livre (pl. 6). Le compte rendu de ce

[35] Le titre définitif sera *A history of Hindu chemistry from the earliest times to the middle of the sixteenth century A.D.*, 2 vol., 1902–1909: London-Oxford (I) et Calcutta-London (II). La deuxième édition, révisée et augmentée, du premier volume est publiée à Calcutta en 1903. L'ouvrage de P.C. Rây, dont on cite également une edition de London-Calcutta 1907–1925, a été profondément remanié par Priyadaranjan Rây (éd.), *History of chemistry in ancient and medieval India*, incorporating the History of Hindu chemistry by Acharya Prafulla Chandra Rây, Calcutta 1956.

[36] Voir A. Roşu, Le renouveau contemporain de l'Āyurveda, *WZKS* 26 (1982), p. 72.

[37] E. Haas, Hippokrates und die indische Medizin des Mittelalters, *ZDMG* 31 (1877), p. 652 et 654.

[38] Voir A. Roşu, Notice sur le Mādhavanidāna, *WZKS* 21 (1977), p. 171.

[39] Voir *1851–1901. Cinquantenaire scientifique de M. Berthelot (24 novembre 1901)*, Paris 1902.

premier volume sera en effet publié dans le *Journal des savants* de janvier 1903. Dans cette notice critique, le savant français, tout en constantant l'absence de documents authentiques sur les doctrines originales des chimistes indiens (p. 195), remercie P.C. Rây de «ce long et pénible travail, et d'avoir signalé et analysé les ouvrages nouveaux dont il nous révèle l'existence. C'est un chapitre intéressant ajouté à l'histoire des sciences et de l'esprit humain, chapitre particulièrement utile pour la connaissance des relations intellectuelles réciproques, qui ont existé entre les civilisations orientales et occidentales» (p. 203).

Rây partage le regret de Berthelot que l'Inde n'ait pas produit des textes alchimiques semblables aux anciens traités systématiques de Zosime et des alchimistes gréco-égyptiens (p. 193). Cependant il ajoute, avec une sage résignation, dans la préface de la seconde édition de ce premier volume, datée du 1er janvier 1904: «But even the sable cloud is not without its silver lining».

Le compte rendu du premier volume a encouragé l'auteur de Calcutta à persévérer pour achever son ouvrage, dont l'inspirateur et instigateur est mort entre-temps (1907), avant la publication du second volume (1909). Dans la préface, P.C. Rây dit toute sa tristesse de cette disparition, qui ne lui permet que de dédier ce livre à la mémoire de Marcelin Berthelot: «The great chemist and savant, whose inspiration has been my guiding principle throughout the arduous task and whose lengthy and appreciative review of the first instalment has been a stimulus in the continuation of it, is no more . . . All that now remains for me is to dedicate this volume to his sacred memory».

Cette tristesse et cet hommage s'expliquent d'autant mieux que les deux savants, français et indien, outre leur échange de lettres, ont eu l'occasion de se connaître personnellement. En effet, appuyé par la Direction de l'enseignement de Calcutta, Rây entreprit un voyage d'information en Occident (1904–1905), afin de visiter les grands laboratoires et d'entrer en contact direct avec les sommités européennes de la chimie, notamment Berthelot. La visite en France, terre d'élection pour cette discipline depuis Lavoisier, a pris le caractère d'un pèlerinage, selon l'expression même de Rây, qui en donne le récit dans son autobiographie (p. 134–137).

Dans la capitale française, le savant bengali eut come premier souci de rendre visite à Sylvain Lévi, qu'il avait lu, voire cité, dans son Histoire de la chimie indienne, et avec lequel il a entretenu une correspondance à Calcutta. Affable comme toujours, Sylvain Lévi, qui entourait de prévenances son hôte, l'amena à la Bibliothèque nationale, où Rây a pu revoir le docteur Palmyr Cordier[40], connu pour ses travaux sur la médecine āyurvédique. Il l'avait déjà rencontré au Bengale, où Cordier était en poste à Chandernagor comme médecin colonial des Etablissements français de l'Inde (1897–1903).

Enfin c'est Sylvain Lévi qui a présenté Rây à son collègue Berthelot, au Collège de France, oû le jeune professeur du Présidency College visita attentivement le laboratoire de chimie. Berthelot, après l'avoir reçu chez lui, convia Rây à une séance de l'Académie des sciences, dont il était secrétaire perpétuel.[41] La visite à Paris au printemps 1905 laissa une trace durable

[40] Sur le médecin Palmyr Cordier, orientaliste, voir A. Roşu, La médecine indienne traditionelle, *Le courrier du CNRS* n° 40 (avril 1981), p. 20–21.

[41] Sur les rapports entre P.C. Rây et l'Institut de France, voir les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences* t. 126 (1898), p. 631; t. 138 (1904), p. 189; t. 149 (1909), p. 557. Les archives de l'Académie ne nous ont rien fourni de plus par les pochettes des séances.

dans les souvenirs de Rây, qui, dans son admiration pour Berthelot, presque octogénaire, parle de lui dans son autobiographie (p. 134–137). Les travaux érudits du savant et humaniste français, notamment l'ouvrage sur les anciens alchimistes grecs, l'avait marqué en début de carrière.

Les documents manuscrits que nous avons retrouvés à Paris témoignent de l'importance des relations entre les deux savants et met en lumière la part de chacun d'eux, maître et disciple, dans la recherche historique de la chimie indienne. Cet intérêt éclairé et durable que Marcelin Berthelot a montré pour l'alchimie indienne, élargissant l'horizon de ses recherches historiques, s'est donc étendu bien au-delà du monde méditerranéen, auquel on voulait limiter jusqu'à présent sa curiosité d'humaniste.[42]

Annexe. La première lettre, la seule connue, du 26 juillet 1897, adressée par Marcelin Berthelot à Prafulla Chandra Rây. Le texte est reproduit en fac-similé et traduit en anglais dans *Life and experiences of a Bengali chemist* (p. 116).

Monsieur,

J'ai reçu vos recherches de chimie, qui sont fort intéressantes et j'ai vu surtout avec plaisir comment la science avec son caractère universel et impersonnel est cultivée chez tous les peuples civilisés, en Asie, aussi bien qu'en Europe et en Amérique.

Je vous demande la permission d'insister sur les renseignements que vous donnez relativement à l'alchimie dans l'Inde. Peut-être n'avez-vous pas connaissance de l'ouvrage en trois volumes in 4° que j'ai publié sur l'histoire de la chimie au moyen âge [1893]: le 1er relatif à la transmission de la science antique, le 2e à l'alchimie syriaque, le 3e à l'alchimie arabe. Dans ce dernier, se trouve[nt] des indications et citations relatives à l'alchimie indienne. Elles sont tirées principalement d'un traité d'Ostanès, que je cite dans mon 3e volume, p. 117–122. Il y a aussi quelques indications dans le livre de Cratès, p. 63, etc. Si vous avez cet ouvrage à Calcutta, il pourra vous intéresser.

J'ai également publié il y a deux ans dans le *Journal des savants* [octobre 1896] un article sur la science chimique des Chinois, d'après des traductions nouvelles.

Je suis porté à croire que l'alchimie indienne et l'alchimie chinoise sont venues de Grèce par l'intermédiaire des Syriens Nestoriens, du Ve au VIIIe siècle de notre ère. Mais je serais très curieux de connaître les traités indiens du XIIIe siècle que vous me signalez. Ont-ils été

A la bibliothèque de l'Institut de France se trouve l'ouvrage de P.C. Rây sur l'histoire de la chimie indienne, les deux volumes (1903–1909) étant dédicacés par l'auteur à Calcutta le 29 juillet 1909: «The Library of the Academy of Sciences presented by the author». On y trouve, outre l'article «The decomposition and sublimation of ammonium nitrite», tiré à part des *Transactions of the Chemical Society* 95 (1909), p. 345–349, le volume de mélanges *Sir Prafulla Chandra Rây seventieth birthday commemoration volume*, Calcutta 1933 (numéro spécial du *Journal of the Indian Chemical Society*).
La bibliothèque du Collège de France conserve le premier volume (1902) de l'ouvrage de P.C. Rây, dédicacé par l'auteur à Calcutta, le 3 juillet 1902: «Monsieur M. Berthelot with the author's profound regards». Cet exemplaire, auquel Rây a joint sa lettre du 2 juillet 1897, a servi pour le compte rendu publié par Berthelot dans le *Journal des savants* de janvier 1903, p. 34–46.

[42] Le présent article a fourni la matière d'une communication faite le 28 avril 1983 à l'Association française pour les études sanskrites. Voir le texte dans *Bulletin d'études indiennes* 1 (1983), p. 86–91 et la traduction en anglais dans *Ancient science of life* 5 (1985–1986), 4, p. 247–249.

imprimés? éventuellement une traduction – ou une analyse – en anglais ou dans une [autre] langue européenne? Dans ce cas, je vous serais obligé de me renseigner exactement; sinon même de me faire envoyer ces ouvrages; car je ne crois pas qu'on puisse se les procurer à Paris. S'il fallait pour cela quelque concours du Service Colonial de Londres, il ne me serait pas difficile de l'obtenir, pourvu que les indications soient précises.

Je vous demands bien des choses, mais c'est là le résultat de la lettre [du 2 juillet 1897] par laquelle vous avez piqué ma curiosité.

Veuillez, cher Monsieur, agréer l'assurance de ma haute considération.

Signé: M. Berthelot

Addendum

Page 68 (note 5). Sur la symbiose intellectuelle entre Berthelot et Renan, voir l'appréciation de L. Daudet, *Les universaux*, Paris 1936, p. 202–203.

Page 72. Dix ans après la mort de Marcelin Berthelot, P.C. Rây évoque ses relations avec le savant français dans deux conférences données à l'Université de Madras: «Chemistry in ancient India» et «Antiquity of Hindu chemistry», dont le texte est repris dans l'ouvrage récent de D. Chattopadhyaya (éd.), *Studies in the history of science* in India I, New Delhi 1982, p. 346 et 360. Voir aussi M. Gupta, *Prafullachandra Ray. A biography*, Bombay 1966, p. 22 et 24.

MARCELIN BERTHELOT AND INDIAN ALCHEMY

SUMMARY

Based on unpublished manuscripts, the article reveals the keen interest shown by Marcelin Berthelot in Indian alchemy. The French savant actually inspired and encouraged the first historical research in this field, undertaken at the end of the last century, in Calcutta, by the Bengali scientist Prafulla Chandra Rây. Coming to France in order to pay homage to Berthelot, he was received by him at the Academy of Sciences of Paris in March 1905.

Centre national
de la recherche scientifique
Paris

given us by the President as the
representative of the French nation. Though
I do not expect that the President will ever
open these volumes, I should feel proud to think
that this book, the oldest of the Aryans, if not
of the whole world, should have found a place
in his Library.

Believe me, most honoured Confrère

Yours with most sincere regard and
admiration

F. Max Müller

P.S. Whenever the time comes I shall always be
at your service as to anything having regard to
Alchemy or Chemistry in Oriental literature. I am
afraid, however, that there is little left on that
subject, either in India or in Persia.

There is an article, rather slight, on '<u>Berthelot
and his friend Renan</u>' in the December number
of the Contemporary Review.

A few days ago I sent you an article of mine
from the Times on Barthélemy Saint Hilaire.
I thought he might have been a friend of yours.

Pl. 1. – Lettre de Max Müller (Oxford, le 2 décembre 1895). Collection Daniel Langlois-Berthelot.

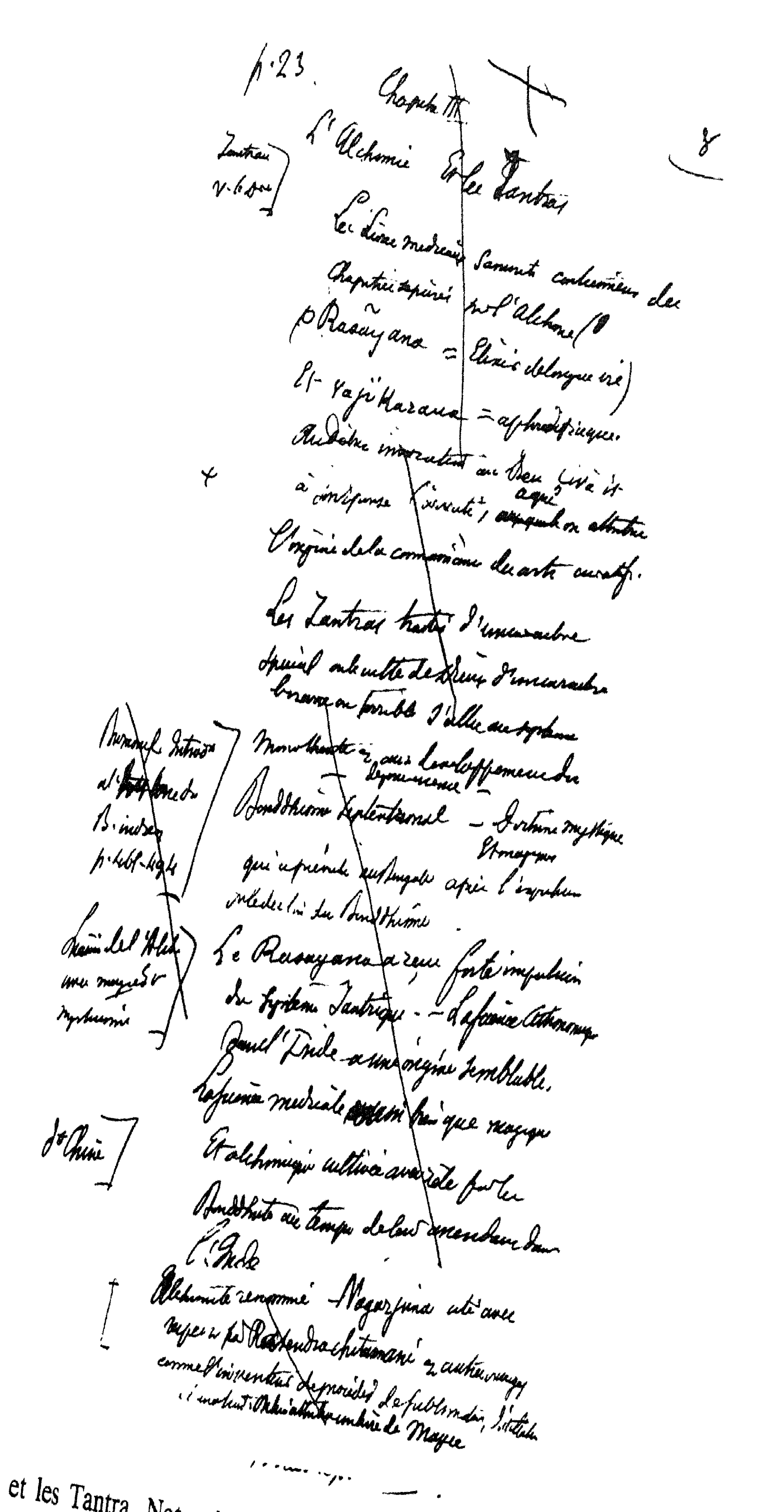
Materials for
a neglected chapter
in the
History of Chemistry
or
contributions on
Indian alchemy.

By
Prafulla Chandra Râ̂y

"I have not written any thing simply because I heard it from many learned men or because I found it in many books, – I have not written any thing until I made my own experiments (and satisfied myself) about it. Fearlessly do I state of what I have done in the presence of experienced teachers"

Rasendra Chintamanis – I, 4 (probable date 14th century AD)

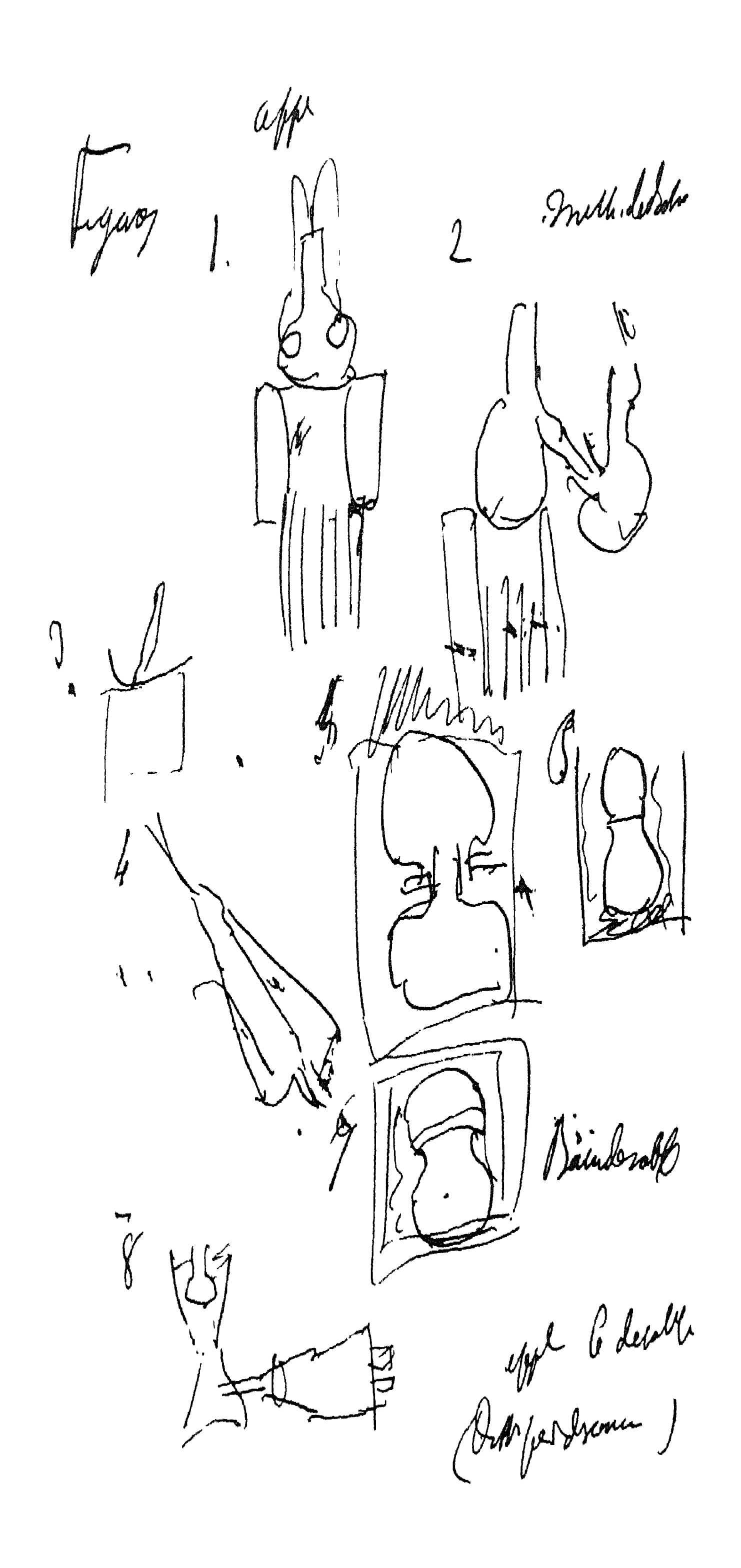
Pl. 2. – Page de titre du mémoire manuscrit de P.C. Rây sur l'alchimie indienne. Collection Daniel Langlois-Berthelot.



p. 23. Chapitre III

L'Alchimie et les Tantras

Pl. 3. – L'alchimie et les Tantra. Notes de M. Berthelot à la lecture du mémoire de P.C. Rây.
Collection Daniel Langlois-Berthelot.



Pl. 4. – Dessins d'appareils chimiques indiens par M. Berthelot d'après le mémoire de P.C. Rây. Collection Daniel Langlois-Berthelot.

Presidency College
Calcutta, July 3rd, 1902

My dear Sir,

After years of hard labor I have at last completed the first volume of my History of Hindu Chemistry. The work owes its existence, as I have indicated in the preface, to the interest taken by you in Hindu Alchemy.

When a few months ago the whole of the scientific world sent honorary representatives to congratulate you on the celebration of the jubilee of 50 years of glorious work done by you in the different branches of Chemistry our unhappy Land, now sunk low in the estimation of the civilized nations, had to be unrepresented. Accept, however,

Pl. 5. – Lettre de P.C. Rây (Calcutta, le 3 juillet 1902). Fonds Marcelin Berthelot de la bibliothèque du Collège de France.

Presidency College
Calcutta, Nov. 5, 1902

My dear Sir,

I duly received your favour of the 25th July last, in which you acknowledged receipt of my "History of Hindu Chemistry" and wrote "je vais en faire une étude approfondie". I am naturally anxious to profit by your critical review & by your estimate of my humble work. If you have found time for a critical, pick in the

Pl. 6. – Lettre de P.C. Rây (Calcutta, le 5 novembre 1902), Collection Daniel Langlois-Berthelot.

LES CHANTS *DHOḶA* AU GUJARĀT ET LEUR USAGE POUR LA DÉVOTION VALLABHITE

PAR

FRANÇOISE MALLISON

Un *dhoḷa* se décrit de nos jours comme un chant religieux gujarātī (*pada*) plutôt vichnouite. Mais il peut être aussi jaina[1] ou en l'honneur de la Devī[2] , et sa définition reste malaisée. Chantés essentiellement, sinon exclusivement, par des femmes, on n'entend plus guère les *dhoḷa* que dans des milieux hindous traditionnels provinciaux et ruraux, ou bien chez les fidèles vallabhites[3] de tous âges et de tous milieux.

Il faut donc distinguer les *dhoḷa*, tels qu'ils sont pratiqués par les Vallabhites, des *dhoḷa* vaiṣṇava, et les *dhoḷa* vaiṣṇava de l'ensemble des *dhoḷa* gujarātī.

Les dhoḷa *ou* dhoḷa maṃgaḷa *au Gujarāt*

Les *dhoḷa* ponctuaient la vie quotidienne des maisonnées gujarātī. Ils étaient chantés par les femmes, soit seules à leurs travaux domestiques soit en groupe dans leurs moments de loisirs. On les chante encore lors des évènements rituels comme les mariages[4], les naissances. Ils prennent alors le plus souvent l'appellation de *dhoḷa–maṃgaḷa* et accompagnent une cérémonie. Les plus connus sont ceux par lesquels les femmes rompent la monotonie des lents voyages en char à bœuf pour accompagner le mari jusqu'à la maison de sa fiancée.[5]

[1] *cf.* remarque de Bh.J. SANDESARA, 'Narasiṃha Mahetā and contemporary jaina poetry,' (*Journal of the Oriental Institute*, Baroda, XXXIII (1984), p. 290) et Ke.Ka. SHASTRI, *Āpaṇā kavio*, I *rāsayuga*, (Ahmedabad, 2e éd., 1978), p. 239–243. Le *Catalogue of Gujarātī manuscripts, Munirāja Śrī Puṇyavijayajī's collection*, (*ed.* V. Vora, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1978), p. 794–796, énumère 15 '*dhavala*' gujarātī jaina.

[2] Le poète Vallabhabhaṭṭa (XVIIIe siècle) composa des *dhoḷa* en l'honneur de la Devī (*ed.* M.R. MAJMUDAR, *Vallabha Bhaṭṭanī vāṇī*, Sastuṃ Sāhitya vardhaka Kāryālaya, Ahmedabad, S. 2018 [1961]).

[3] Les Vallabhites sont les adeptes de la secte krishnaïte fondée par Vallabhācārya (1479–1531), au pays braj où concurremment avec Caitanya, il 'redécouvrit' les lieux saints de la geste pastorale de Kṛṣṇa. L'influence de Vallabhācārya s'étendit à l'Ouest du Braj (Rajasthan et surtout Gujarāt), celle de Caitanya à l'Est (Bengale).

[4] A titre d'exemple voir les onze *dhoḷa* du *Surātī bāīno vivāha* de Dhīro Bhagata (1752–1824), *ed.* M.R. MAJMUDAR, *Gujarātī sāhityanāṃ svarūpo, padya-vibhāga* (Baroda, 1948), p. 381-385, donnés par l'éditeur pour illustrer la forme du *dhoḷa*.

[5] Kho. Bha. PARMAR, *Dhoḷa-Maṃgaḷa* (Ahmedabad, Gujarāta rājya lokasāhitya samiti, 1974), introduction, p. 26–27.

Les pèlerinages, les séances de lecture publique et les sermons (*kathā - pārāyaṇa*), les fêtes comme celle de *Tulasī-vivāha*, sont autant d'occasions de chanter des *dhoḷa* spécifiques. Les communautés et les castes ont aussi leurs *dhoḷa* ou leur façon de chanter les *dhoḷa*.

La forme des *dhoḷa* n'est pas fixe: ce peut être un récit, un éloge, un dialogue. Chaque poème a sa musique propre, populaire et aisée. L'air n'est pas savant, ce n'est jamais un *rāga* classique mais une mélodie fixe où les règles métriques ne sont pas observées (*deśī*).[6]

Généralement les *dhoḷa* n'ont pas d'auteur, mais le genre a profondément influencé les poètes de la *bhakti* vichnouite et les écrivains d'*ākhyāna* qui en ont ponctué leurs récits.[7] Les thèmes sont tirés des fonds pouraniques, épiques et même narratifs. Mais la source principale est le *Rāmāyaṇa*. La vie de Rāma et de Sītā est présentée comme le modèle de la vie familiale. Sītā, ni reine ni déesse, devient toute humaine, véritable porte-parole des chanteuses. De fait, selon Parmar, si l'on regroupait tous les *dhoḷa* chantant la *Rāma–kathā* on arriverait à bâtir un véritable *loka–rāmāyaṇa* gujarātī.[8] L'histoire de Kṛṣṇa, héros pouranique, le récit de ses exploits d'enfance et de ses mariages avec Rukmiṇī et Satyabhāmā sont aussi le sujet de nombreux *dhoḷa*.

La variété des *dhoḷa* est immense, encore peu étudiée dans son ensemble et sa diversité. Sans doute l'exclusivité de leur transmission orale en est la cause, bien qu'ils aient fait apparition dans la littérature écrite. Ils forment de toute façon un genre difficile à définir, entre la littérature, le folklore et l'hymnologie.[9] En ce sens, les *dhoḷa* sont très représentatifs des genres littéraires en langue vernaculaire.[10]

Origine et Etymologie des dhoḷa

Dhoḷa vient du sanskrit *dhavala* (*dhoḷa*<*dhaüla*<*dhavala*: skt. blanc). Le blanc est censé être la couleur d'un taureau magnifique dont la beauté sert de terme de comparaison à celle du héros dans les panégyriques de la littérature apabhraṃśa. Par métonymie, *dhavala* finit

[6] Il n'y a pas de règles de prosodie obligatoires dans la catégorie des *deśī* dont le schéma métrique flou s'adapte aux différentes mélodies.

[7] Kho. Bha. Parmar, *op. cit.*, introduction, p. 21–24: *dhoḷa ane ākhyāna*. Premānanda (1640–1700) utilisa avec bonheur le charme des compositions *deśī* pour rompre la monotonie des *ākhyāna* (longs récits versifiés gujarātī sur des thèmes mythologiques ou narratifs). Sur l'utilisation des *dhoḷa* par les auteurs médiévaux, voir B.J. Sandesara, *Prācīna Gujarātī sāhityamāṃ vṛttaracanā* (Ahmedabad, Gujarat Vernacular Society, 1941), p. 18–19; R.V. Pathak, *Prācīna Gujarātī chando* (Ahmedabad, Gujarāt Vidyāsabhā, 1948), p. 138–139.

[8] Kho. Bha. Parmar, *op. cit.*, introduction, p. 14.

[9] Il n'y a pas d'étude (à ma connaissance) des hymnes jaina gujarātī chantés aujourd'hui surtout par les femmes. Deux auteurs de '*stavana*', par exemple, ont été édités par A. Nahṭa, Samayasundara (1554–1647) et Jinaharṣa (1645–1723): A. Nahta et B. Nahta. *Samayasundara kṛtī kusumāṃjalī* (s.l., S. 2013 [1956]); A. Nahta, *Jinaharṣa Granthāvalī* (Bikaner, S. 2018 [1961]). Le corpus des *Ginān*a, *pada* gujarātī chantés par les musulmans Ismaélites Khojā répond aux mêmes critères de définition: chant religieux à transmission orale jusqu'a XVIIIe siècle, avec pour thèmes la mythologie pouranique hindoue, cf. Ali Asani, 'The Ismā'īlī *ginān* literature: its structure and love symbolism,' sur le point d'être publié, Londres – Harvard.

[10] Ces textes, que l'on se réfère à leurs sources classiques ou à leur forme folklorique, ont une terminologie fluctuante et abondante dont le point de repère, plus que leur auteur ou leur forme, est leur fonction: quand, où, par qui et pour quelle occasion telle pièce est chantée, voire dansée ou récitée, lui donne sa raison d'être et un nom. *cf.* Sisir Kumar Das, 'Terms for the medieval Indian short verse forms,' *Jadavpur Journal of comparative literature*, 20–21 (1982–1983), p. 39–58.

par dénommer une forme versifiée laudative.[11] Bien qu'il n'y ait pas trace de ce type pécis de versification dans le *dhoḷa* gujarātī, le thème de la louange en est demeuré un élément constitutif. D'autre part, *dhavala* est souvent associé à *maṃgala*[12], poème ou chanson de bon augure pour fêter un évènement heureux tel un mariage divin, celui de Kṛṣṇa et Rukmiṇī, par exemple.[13] Il semble donc que les *dhoḷa* vernaculaires aient gardé quelques liens avec la littérature classique en prakrit et en apabhraṃśa.[14]

Les dhoḷa *vichnouites*

Pour les Vaiṣṇava non sectaires, un *dhoḷa* est un chant religieux dont le but est de louer Dieu et de gagner des mérites par cette louange. Chanté en gujarātī sur une mélodie *deśi*, il peut être signé –ou non– du nom d'un auteur. Quel est son lien avec les *dhoḷa maṃgaḷa*?

Lorsque le vichnouisme tel que nous le connaissons maintenant, s'est répandu au Gujarāt au XVIe siècle, il n'est pas impossible que la coutume existante des *dhoḷa maṃgaḷa* ait inspiré les fidèles qui en auraient fait un usage plus restrictif. Il est possible aussi qu'ait été simplement donné le nom de *dhoḷa* à un type de chant de louanges divines en référence à l'étymologie même du terme, indépendamment de cette coutume.

Les *dhoḷa* vaiṣṇava ont un répertoire plus limité que celui des *dhoḷa maṃgaḷa* mais ils ne se restreignent pas aux compositions d'obédience vallabhite. Le corpus comprend non seulement la légende de Kṛṣṇa mais celle de Rāma, des Pāṇḍava, de Sāvitrī etc. Les Vaiṣṇava chantaient les *dhoḷa* surtout lors des *satsaṃga*, réunions régulières –quotidiennes même– des fidèles, plutôt des femmes, suffisamment spontanées selon les quartiers, les maisonnées, pour ne pas nécessiter forcément un guru. Les *satsaṃga* des Vaiṣṇava non sectaires étaient largement ouverts à toutes les nuances de la pratique vichnouite, on y chantait même des *dhoḷa* vallabhites, et la séance pouvait inclure une visite au temple vallabhite voisin (*havelī*). Cette tradition du chant des *dhoḷa* vaiṣṇava a disparu[15], remplacée par d'autres formes d'activités ou même de distractions religieuses (séances de *kathākāra* à la mode, ghazals, chansons de film, . . .) et le seul délassement n'est plus pour les femmes hindoues la sortie du soir pour

[11] On trouve des exemples de '*dhavala*' prakrit dans le *Vajjālaggaṃ* de Jayavallabha (Xe siècle?), *ed.*, M.V. Patwardhan, Prakrit Text Society (Ahmedabad, 1969), p. 49–50. Selon Kho. Bha. Parmar, *op. cit.*, p. 5, Hemacandra discute du '*Dhavalaka*' apabhraṃśa dans son *Chandonuśāsana*, cf. Ke.Ka. Shastri, *op. cit.*, n.1, p. 239–240.

[12] L'association de *dhoḷa* et *maṃgaḷa* se trouve aussi dans la littérature classique. Par exemple, Nārāyaṇa (XIIe siècle), commentant le *Naiṣadhīyacaritam* de Śrīharṣa note la coutume qu'ont les femmes bengalies de chanter des *Dhavala-maṃgala* aux mariages (chant 14, stance 21), *cf.* A.N. Jani, *A critical study of Śrīharṣa's Naiṣadhīyacaritam*, (Baroda, 1957), p. 100.

[13] Les écrits des Mahānubhāva en vieux marāṭhī donnent des exemples de chansons '*dhavaḷe*' pour accompagner la description du mariage de Rukmiṇī (*Rukmiṇīharaṇa*), *cf.* N.G. Joshi, *Tulanātmaka chandoracanā* (Bombay, 1968), p. 350–353.

[14] Selon le Professeur H.C. Bhayani (Ahmedabad) qui prépare un travail sur l'origine et le développement des *dhoḷa* depuis la littérature apabhraṃśa, il n'est pas impossible qu'en apabhraṃśa on ait normalisé une tradition populaire antérieure où le *dhoḷa* aurait été un chant de louange au roi.

[15] Le Professeur Bhayani a aussi rassemblé en vue de son édition, un corpus de *dhoḷa* vaiṣṇava accompagnés de leur notation musicale. Cette cinquantaine de textes représente sa propre tradition familiale (Bhavnagar). Ils ne sont plus chantés depuis un demi-siècle et vont ainsi être sauvés de l'oubli.

chanter les *dhoḷa*. Cependant les souvenirs des femmes âgées qui l'ont pratiqué le décrivent plutôt comme une transposition dans la *bhakti* vichnouite du *dhoḷa–maṃgaḷa*

Les dhoḷa *vallabhites*

La pratique des *dhoḷa* est restée très vivante chez les Vallabhites, maix ceux-ci ne définissent pas leurs *dhoḷa* en fonction de la coutume des *dhoḷa–maṃgaḷa* mais en opposition au *kīrtana*. Celui-ci est le chant savant (*havelī–saṃgīta*), nécessaire au culte des idoles (*sevā*), toujours chanté en braj, composé par l'un des huit poètes officiels de la secte[16] (*aṣṭa–chāpa*). Il est exécuté par des musiciens officiels, les *kīrtanakāra*, lors des huit *darśana* quotidiens dans les sanctuaires. Le simple fidèle ne peut pas participer au *kīrtana*, élément d'une liturgie savante. Par opposition, tout ce qui n'est pas un *kīrtana*, devient un *dhoḷa* pourvu que le langage en soit simple et aisé à comprendre (que ce soit le gujarātī, le hindi ou le braj) et que la mélodie en soit populaire et accessible à tous les niveaux de culture. Le *dhoḷa* est le moyen d'expression de la vie religieuse du fidèle vallabhite. On appelle alors *dhoḷa* aussi bien la traduction d'une invocation sanskrite en gujarātī pour la rendre prononçable à un villageois que de longs textes didactiques énumérant les saints ou des points de doctrine[17] ou qu'un hymne à la beauté de Śrī Nāthajī[18]. De fait les *dhoḷa* forment le noyau de la littérature vallabhite en gujarātī. Il n'est pas surprenant que le Vallabhisme, s'étant implanté de façon prépondérante au Gujarāt, ait secrété une littérature gujarātī, même si cette dernière n'est pas totalement originale. Il fallait bien répondre aux besoins des fidèles, et plus spécialement des femmes, qui ne savent que le gujarātī. La beauté des textes réside dans la ferveur et la sincérité avec lesquels ils sont chantés plus que dans leur forme et leur contenu. Les *dhoḷa* vallabhites ont retenu les caractéristiques d'une littérature orale, même s'ils bénéficient maintenant d'une transmission écrite.

Auteurs et transmission des textes

A l'exception de Dayārāma (1777–1852) qui marque de son talent poétique ses compositions dans le genre, on ne trouve pas mentionnés les auteurs des *dhoḷa* vallabhites dans les histoires de la littérature gujarātī, que ce soient Haridāsa, Mādhavadāsa, Vallabha, Viṭṭhaladāsa, Puroṣottamadāsa, Gopāḷadāsa, Śobhābeṭījī, Yaśodābeṭījī, . . .[19] Haridāsa, originaire

[16] Ce sont Sūradāsa, Paramānandadāsa, Khumbanadāsa, Kṛṣṇadāsa disciples de Vallabhācārya, et Nandadāsa, Caturbhujadāsa, Govindasvāmī et Chītasvāmī, disciples de Viṭṭhalanātha, fils et successeur de Vallabhācārya.

[17] Par exemple, le *Corāśī vaiṣṇavanuṃ dhoḷa* et le *Baseṃbāvana vaiṣṇavanuṃ dhoḷa* (*ed.* La.Cha. DESAI, *Vividha dhoḷa tathā padasaṃgraha*, Ahmedabad, 1977, I, p. 399–418), ou le *Śrī Sarvottamajīnuṃ dhoḷa* (*ed. ibidem*, I, p. 160–164).

[18] Śrī Nāthajī, abréviation de Śrī Govardhananāthajī, la principale idole vénérée par les Vallabhites, trouvée miraculeusement par Vallabhācārya sur le mont Govardhana. Elle est avec Navanītapriyājī et les sept *svarūpa* (les sept idoles confiées aux sept fils de Viṭṭhalanātha) l'un des éléments fondamentaux de la doctrine sectaire, ces idoles en effet n'étant pas réputées faites de main d'homme mais toutes révélées miraculeusement à la famille ou aux fidèles de Vallabha. Les descendants des sept tenants des sept idoles sont à la tête des sept sièges vallabhites: les sept *gaddī*. Une 8e *gaddī* aurait été donnée à un fils adoptif de Viṭṭhalanātha.

[19] Ke.Ka. SHASTRI donne quelques références aux auteurs vallabhites dans *Kavicarita, bhāga 1–2* (Ahmedabad, 1952), p. 522–541. Parmi les auteurs de *dhoḷa* cités on trouve Bhagavānadāsa et Haridāsa.

de Broach et disciple de Gokulanātha[20], aurait vécu à la fin du XVIIe siècle. Il aurait écrit une *Virahagītā*, un *Anubhavānanda*, une *Bhaktasukhamaṃjarī*.[21] Śobhā et Yaśodā[22] sont des filles de Mahārājas vallabhites de la sixième *gaddī* de Surat (XIXe siècle). L'obscurité où demeurent ces auteurs est peut-être due au fait que leurs œuvres ont exclusivement circulé parmi le public pour lequel elles avaient été écrites. Même, parmi les écrivains vallabhites, ils n'occupent qu'une place secondaire car ils n'ont pas composé dans la langue sainte, le braj, et restent à jamais des poètes profanes du monde d'ici-bas (*laukika*) comparés aux poètes sacrés, les *Aṣṭa–chāpa* ou *Aṣṭa-sākha*, témoins et visionnaires du monde divin (*alaukika*).

La transmission des *dhoḷa* est orale mais des collections manuscrites[23] et imprimées existent, rassemblés pour les besoins de telle ou telle coummunauté ou *satsaṃga*. Parfois seuls les *dhoḷa* sont publiés, parfois des textes (*pada*) nécessaires à la liturgie domestique sont ajoutés. Ces livres sont toujours diffusés de façon privée pour leur utilisateurs directs, adeptes des différentes communautés vallabhites.[24]

Une collection cependant fait autorité sur l'ensemble des fidèles; elle a été rassemblée dans ce but par Lallubhai Chaganlal Desai; publiée dès 1916 à Ahmedabad, elle n'a cessé d'être rééditée: *Vividha dhoḷa tathā padasaṃgraha*, en deux volumes.[25] Les *dhoḷa* eux-mêmes ne commencent qu'au quatrième chapitre du premier volume (précédés par des textes didactiques et liturgiques en sanskrit et en braj): ce sont des louanges en l'honneur de la Yamunā (chapitre 4), de Śrī Nāthajī et des autres idoles *svarūpa* (chapitre 5). Le chapitre 6 est dévolu à la célébration de *Janmāṣṭamī* (fête de la naissance de Kṛṣṇa) et mêle les *pada* braj aux *dhoḷa* gujarātī en nombre égal. Les chapitres 7 à 10 rassemblent de la même façon des textes à la gloire du fondateur de la secte, Vallabhācārya-Mahāprabhu, et de ses descendants Viṭṭhalanātha-Gosāiṃjī, Gokulanātha, et des sept principaux sièges (*gaddī*). Dans les chapitres restants du premier volume (11 à 17), les *dhoḷa* servent à décrire les *līlā* de Kṛṣṇa au pays braj (*rāsalīlā*) et sa vie pastorale au Gokula, à louer les vertus du *viraha* souffert par les *gopī* séparées de Kṛṣṇa, de l'humilité et de la bonne conduite en général, et à glorifier le parfait vaiṣṇava. De très longs textes énumèrent les 84 et 252 saints, résumant leurs histoires en une ligne pour chacun.[26] Le second volume contient peu de *dhoḷa*, toute une première partie étant

[20] Gokulanātha, le 4e fils de Viṭṭhalanātha, qui eut une grande influence spirituelle, et apparaît comme le 3e et le dernier des grands *ācārya*. La plupart des œuvres qui lui sont attribuées sont en langue braj.

[21] Ke.Ka. SHASTRI, *Kavicarita, bhāga 1–2* (Ahmedabad, 1952), p. 526, et R.Sh. DESAI, *Prācīna kavio ane temanī kṛtio* (Baroda, 2e ed., 1977), p. 364 ff.

[22] Leurs œuvres ont été éditées: Shastri CIMANALALA *ed.*, *Śrījaśodā beṭījī mahārāja kṛta dhoḷa-pada-kīrttana* (*sic*), (Surat, 1960), 22–240 p.; S.G. PATVA *ed.*, *Śrī Śobhāmājī viracita Śrīmadbhāgavatanāṃ ṣoḍaśa dhoḷa gopīgīta, stuti-āratī ādi* (Surat, s.d.), 69 p.

[23] Des collections manuscrites de *dhoḷa* sont conservées dans les bibliothèques des *havelī*. Par exemple, à Kaman, au pays braj, un assez bon manuscrit de *dhoḷa* gujarātī se trouve au Madanamohana Mandira (7e *gaddī*): no. 43, 58. D'autre part, dans les manuscrits non sectaires on trouve des *dhoḷa* épars, au milieu de *pada, garabo, thāla* dans les recueils vaiṣṇava dits *padavalī* ou *padasaṃgraha* (*cf.* Baroda, Oriental Institute, ms. n. 8.203, par exemple).

[24] Par exemple, la collection du Śrī Gokulanātha mandira de Kapadvanj (district de Kheḍa) est éditée par Rasiklal Mangaldas PARIKH, *Śrī Gokulanāthajī nā dhoḷa-pada parāga*. A Calcutta, les fidèles vallabhites ont édité leur propre collection, *ed.* V.J. MEHTA, *Śrī Puṣṭimārgīya rasarasika*.

[25] L'édition la plus récente date de 1977, une réimpression de celle de 1974. Ces deux dernières éditions sont souvent fautives et peu soignées, en régression sur celle de 1916.

[26] L'histoire des 84 saints disciples de Vallabhācārya et celle des 252 saints disciples de Viṭṭhalanātha sont les deux grands recueils hagiographiques de la secte (voir n.17). Ils auraient été composés par Gokulanātha (voir n.20) et rédigés par son neveu Harirāya en braj durant le XVIIe siècle. Dayārām composa l'un de ces abrégés en gujarātī de la vie des 84 saints: (*ed.*, Ke.Ka. SHASTRI et J.Ch. JOSHI, *Dayārāma-rasadhārā, dhārā* 5 (Ahmedabad, 1981), p. 49–52, et L.Ch. DESAI, *Vividha dhoḷa tathā padasaṃgraha* (Ahmedabad, 1977), II, p. 218–221).

réservée aux conseils pratiques concernant la célébration des fêtes de l'année. Les *dhoḷa* y exaltent de nouveau la Yamunā et les sept *svarūpa*, la vie des saints et celles des Huit Sceaux (*aṣṭa-chāpa*).

Ces recueils à usage privé mêlent les *kīrtana* braj et les *dhoḷa* gujarātī. Ils sont, en ce point, totalement différents des grands recueils liturgiques composés pour le service des *kīrtanakāra* dans les temples. Ceux-ci, intitulés *Puṣṭimārgīya padasaṃgraha*, ne contiennent que les *pada* des auteurs braj classés par catégorie de *rāga* selon lesquels ils sont chantés et ordonnés pour leur utilisation durant l'année liturgique. Ils sont imprimés avec soin et beauté, en caractères *nāgarī* de grand format, pour pouvoir être lus sur un pupitre par plusieurs chanteurs à la fois.[27] Ils ne contiennent jamais de *dhoḷa* car ceux-ci sont exclus du service des sanctuaires, tandis que les recueils de *dhoḷa* comportent aussi des *pada* puisque les deux peuvent être utilisés pour le culte privé des idoles domestiques, généralement accompli par la maîtresse de maison qui peut, si elle le désire, remplacer un *pada* par un *dhoḷa* pour son service (*sevā*) personnel.

Les *dhoḷa* sont donc chantés surtout par les femmes (mais non à l'exclusion des hommes) pendant les travaux domestiques (ou le service religieux de la maison) lorsqu'elles sont seules. Ils sont chantés aussi en groupe lorsqu'elles se réunissent à la *havelī* entre deux *darsána* de la divinité lorsque le sanctuaire est voilé. Enfin ils sont chantés et enseignés au moyen du *satsaṃga*.

Le satsaṃga vallabhite

La pratique du *satsaṃga* vallabhite a survécu aux temps modernes. Comme ce fut pour les Vaiṣṇava non-sectaires, les membres de ces associations pieuses se réunissent à intervalles réguliers chaque semaine, mais les Vallabhites sont toujours sous la direction d'un guru[28], et le caractère rituel de leurs réunions est bien plus développé. Le but est de s'éduquer dans la voie du *vaiṣṇava dharma* et de gagner des mérites par la «fréquentation des saints». Une partie essentielle de chaque réunion, surtout si elle est composée de femmes, est la répétition des *dhoḷa* pour conclure la séance. Le guru choisit les textes, et une chanteuse est désignée comme guide. C'est elle qui entonne le premier verset, répété ensuite par le groupe. Un accompagnement instrumental n'est pas nécessaire mais peut être présent dans les séances plus élaborées. Il est toujours simple: une flûte ou un harmonium, un tambour à deux peaux pour le rythme et des cymbales (*kaṃsīyāṃ* ou les plus petites *maṃjīrā*).

Il m'a été possible d'assister à une séance de *dhoḷa* vallabhites à Surat, organisée sous les auspices du Govind Prabhu Trust[29], association culturelle rattachée au Bālakṛṣṇa Mandira (ou Moṭā Mandira).[30] Un groupe de vingt chanteuses s'est réuni dans la maison d'une famille

[27] Par exemple: *Śrī Puṣṭimārgīya Padasaṃgraha*, compilé par Jamnadās Govindrām, imprimé à Poona (sur les presses de Sakāḷ), 9e édition, 4 volumes, 1973.

[28] Il existe à Poona un *satsaṃga* féminin rattaché à la Moṭī Havelī. Le guru en est Madame Ganashyam Shah. Les membres se réunissent chaque lundi et vendredi de 17 à 19 heures. Je remercie les participants, et plus spécialement la sœur de leur guru, Madame Balaben A. Bhayani, pour leur accueil et leur bonne volonté à me fournir maints renseignements.

[29] Je suis reconnaissante à Monsieur Jayantbhai Desai de m'avoir guidée à Surat et de m'avoir introduite auprès de Goswami Mahārāj Vrajaratnalāl, à la tête du Bālakṛṣṇa Mandira et auprès de sa famille. Non seulement Shri Jayantbhai Desai me fournit d'abondants renseignements mais il prit la peine d'organiser pour moi une séance de *dhoḷa*, pour laquelle je lui dois tous mes remerciements.

[30] Le Bālakṛṣṇa Mandira de Surat est le sixième des sept sièges (*gaddī*) vallabhites. L'idole *svarūpa* Bālakṛṣṇa fut donnée par Viṭṭhalanātha à son sixième fils Yadunātha et fut apportée du pays braj à Surat en 1670 (à la suite de

affluente de Surat dans la soirée du 18 août 1984, leur guide était Shri Govindbhai Gandhi, un spécialiste de musique classique, accompagné d'un tambour et d'un harmonium. Neuf chants choisis d'avance et sus par cœur ont été exécutés dont l'édition est donnée ci-dessous, faite à partir des textes enregistrés dans l'ordre même où ils ont été chantés. Les trois principaux styles des *dhoḷa* vallabhites y sont représentés: 1) l'adoration de l'enfant Kṛṣṇa au Gokula (I et IV), 2) La glorification de la lignée de Vallabhācārya, des sept *gaddī*, de leurs *svarūpa* (II), de Śrī Nāthajī (VI); les cinq points principaux de la doctrine (V), 3) les qualités du vaiṣṇava (III) et de la *bhakti* (VIII). Sur les neuf chants se trouvaient trois *pada*[31]: un *pada* de Dayārāma (VIII), un *pada* de Narasiṃha Mahetā (VII: le seul texte du grand vaiṣṇava bhakta du Gujarāt à avoir été admis dans la liturgie vallabhite et ceci exclusivement à Surat[32]), et le dernier chant (IX) qui est traditionnellement un *pada* en braj, dénommé pour cette fonction *āśrayanuṃ pada* (*pada* pour prendre refuge dans le Seigneur). Ici il s'agit d'un court *pada* attribué à Sūradāsa.[33] Les auteurs, excepté Narasiṃha Mahetā, sont vallabhites, et, excepté Sūradāsa, sont gujarātī: Mādhavadāsa (I), Haridāsa (II, V) et Dayārāma (III, VI, VIII). Le quatrième *dhoḷa* est attribué à Śobhābeṭījī par la tradition sans que sa signature figure au dernier verset de son *dhoḷa*. Excepté pour les *dhoḷa* ou *pada* de Dayārāma dont la musique est plus élaborée, les airs sont simples. Le même air est utilisé pour les *dhoḷa* II et V, la syllabe *ā* étant ajouté devant chaque verset du *dhoḷa* V pour faire coincider le schéma métrique avec le rythme du chant. Les syllabes explétives habituelles: *re* (I, II), *jī* (V, VII), *lola* (IV) sont utilisées. Le raffinement dans la variété des schémas de répétition contribue beaucoup à l'effet esthétique. Il y a la possibilité simple de répéter deux fois un verset entier (une fois le guide, une fois le chœur) avec un refrain au début et à la fin comme dans II, V et VIII. Mais pour VIII il s'agit d'un *pada* dont les effets reposent sur le talent du chanteur seul auquel ne s'adjoint le chœur que pour le refrain. On peut ne répéter que la deuxième partie du verset (I) ou chaque quart de verset deux fois tour à tour (III) ou l'un trois fois et l'autre deux fois (VI) etc. Le refrain peut être le premier verset (I, II, V), une partie de celui-ci (IV) ou une ligne à part (*ṭeka*) (III, VI). Il peut ne se répéter qu'au début ou à la fin (I, V), ou bien tout entier (II) ou partiellement (III, IV, VI, VII, VIII) entre chaque verset ou groupe de versets. La richesse des combinaisons possibles est infinie et donne tout son charme à ces chansons. Le chant de l'*āśrayanuṃ pada* (IX) est différent, sur une mélodie savante sans rythme et lente. La qualité de l'exécution des chants enregistrés à Surat était due au fait que le groupe s'entraînait régulièrement et avait atteint un niveau musical inconnu des groupes spontanés qui se forment dans les cours de *havelī*.

L'édition donne la transcription des chants avec les variantes trouvées dans deux éditions:

1) Lallubhai Chaganlal Desai, *ed. Vividha dhoḷa tathā padasaṃgraha*, réimpression de 1977, Ahmedabad, vol. I (20–470 p.) et vol. II (52–367 p.), abréviation: *VDhPS*, pour les *dhoḷa* I à VI et IX. La réimpression de 1977, peu soignée, n'améliore pas les lectures. Toutes les variantes ont cependant été indiquées puisque le texte de base est oral.

---

dissensions familiales), *cf.* A.W. Entwistle, *The rāsa māna ke pada of Kevalarāma, a medieval Hindi text of the eighth gaddī of the Vallabha sect* (Groningen, 1983), p. 47–48.

[31] Aucun *rāga* ne fut indiqué pour le *pada* VIII; le *pada* VII fut chanté sur le *rāga Saraṃga* et le IX sur le *rāga Bihāga, tāla dhamāra.*

[32] *cf.* N.A. Thooti, *The Vaishṇavas of Gujarāt* (Calcutta, 1935), p. 227.

[33] Il n'y a pas de trace de ce *pada* dans l'édition de N. Vajpeyi, *Sūrasāgara*, vol. I et II, 4e éd., Bénarès (Nāgarī Pracāriṇī Sabhā), S. 2021 [1964].

2) Kavi Narmadashankar L. Dave (Narmad), *ed.* *Dayārāma kṛta kāvya saṃgraha*, Bombay (Gujarātī Printing Press), vol. I, 3e ed., 1887, 14–661 p., abréviation: *DKS*, pour deux des trois textes de Dayārāma: III et VIII.

I

Śrī Kṛṣṇa kamalamukha nīrakhavā,
cālo Śrī Nandajīne ghera re.

Kṛṣṇa kamalamukha nīrakhavā,
cālo Śrī Nandajīne ghera re;
Jasodāe Śrī Kṛṣṇa janmīā,
harakhīā Nandajī mera re. 1

Cauda bhuvana kerāṃ ābhūṣaṇa,
Nanda suta gokuḷa āvyā re;
Phulī phare Vrajasundarī,
gopa govāḷāne mana bhāvyā re. 2

Gopikā sarve toḷe maḷī,
Harine vadhāvāne jāya re;
Antaragata utāvaḷā,
Harine jovānī apekṣāya re. 3

Puṇya pavitra prabhujī taṇā,
gāya che nautama gīta re;
Gīta gāya ne svare sohāye,
thayāṃ che ekāgra citta re. 4

Bheṭa lāvyāṃ bahu bhāminī,
cāṃdalo lālāne kīje re;
Harakhatāṃ nīrakhatāṃ prītaśuṃ,
Mohanane uchaṃge līje re. 5

Bhīḍa gaī ghara āṃgaṇe,
Nanda Jasodāne mana bhāvyā re;
Vrajabhūmināṃ sukha śāṃ kahuṃ,
nāthane motīḍe vadhāvyā re. 6

Mādhavadāsanā prabhujī,
parivāra sthira karī sthāpo re;
Dāsa upara dayā karīne,
vāsa Vrajamāṃhe āpo re. 7

Kṛṣṇa kamalamukha nīrakhavā,
cālo Śrī Nandajīne ghera re.

Edition: *VDhPS* (1977), I, p. 202
Variantes:
1 mera: mehera
2 ābhūṣaṇa: bhūṣaṇa; gokuḷa: Śrīgokula; gopa govāḷāne: gopī govāḷone.
6 gaī: bhaī

1

Allons à la demeure de Śrī Nanda!

Allons à la demeure de Śrī Nanda
contempler le visage de Śrī Kṛṣṇa, beau comme une fleur de lotus;
Jasodā a donné naissance à Kṛṣṇa,
le seigneur[34] Nanda exulte de joie. 1

Le joyau des quatorze mondes[35]
est venu au Gokul, c'est le fils de Nanda;
Les belles femmes du pays Braj vont et viennent, transportées d'allégresse,
bergers et bergères ont le cœur plein de tendresse. 2

Toutes les bergères se sont assemblées,
elles viennent accomplir les rites de bienvenue pour Hari;
En leur for intérieur, elles sont impatientes
du désir de voir Hari. 3

Elles chantent des chants nouveaux
sur la sainteté et la perfection du Seigneur;
Elles chantent des chants d'une voix si mélodieuse
que leur esprit se concentre sur Lui seul.[36] 4

Les jeunes femmes ont apporté beaucoup de cadeaux,
elles tracent sur son front la marque bénéfique[37];
Transportées de joie, elles le regardent avec tendresse,
elles prennent Mohan[38] sur leurs genoux. 5

[34] La version chantée qualifie Nanda de *mera*: 'guide, chef,' titre que peut porter le père adoptif de Kṛṣṇa puisqu'il est le chef du village des bergers, le *gokula*. L'édition (*VDhPS*, 1977, I, p. 202) donne un autre mot: *mehera* (pour *mahera*): bonté, compassion, qui ne donne pas de sens évident. Dans les *pada* braj, *mahara* est un titre parfois donné à Nanda (*cf.* Sūradāsa, *Sūrasāgara, ed.* Nāgarī Pracāriṇī, Bénarès, 4e éd., S. 2021 [1964] I, p. 261, pada n. 631); cela peut expliquer la transcription de *mehera* dans une version gujarātī. L'influence des *pada* braj est évidente sur ce *dhoḷa*.

[35] Les mondes qui forment l'univers peuvent être au nombre de 3, 7, ou même ici de 14: l'énumération englobe alors les sept mondes supérieurs, y compris la terre, et les sept régions infernales.

[36] Les *gopī*, par l'observation de leurs rites familiers et rustiques pour accueillir une naissance au village, atteignent le but convoité par les pratiques de l'ascèse et du yoga.

[37] *lālāne*: peut-être pour *lalāṭe* sur le front, ou pour *lāla* rouge; le point rond (*cāndalo*), étant généralement appliqué avec de la poudre de kumkum, est rouge vif.

[38] Un des noms de Kṛṣṇa qui le définit comme particulièrement attirant et séduisant.

La foule se presse dans la cour de la maison,
Nanda et Jasodā ont le cœur plein de joie;
Comment trouver les mots pour décrire le bonheur de la terre du Braj?
Bienvenue est souhaitée au Seigneur avec [une pluie de] perles. 6

O Seigneur de *Mādhavadāsa*,
établis fermement ma descendance!
Aie pitié de ton serviteur,
donne-lui de demeurer au Braj! 7

Allons à la demeure de Śrī Nanda!

II

Śrī Lakṣmaṇabhaṭṭajīne ghera e kula dīvo re,
bhale prakaṭya Śrī Vallabharāya e ghaṇuṃ jīvo re.

Śrī Lakṣmaṇabhaṭṭajīne ghera e kula dīvo re,
bhale prakaṭya Śrī Vallabharāya e ghaṇuṃ jīvo re. 1

Ehunā suta che beu atiśe rūḍā re,
jenuṃ na namyuṃ emane śiśa te jana kūḍā re. 2

Śrī Akkājī kūbe avataryā sukhakārī re,
Gopīnātha Śrī Viṭṭhalanātha e paravārī re. 3

Baladeva Śrī Gopīnāthajīne jāṇo re,
Śrī Kṛṣṇa Śrī Viṭṭhalanātha e Vraja rāṇo re. 4

Śrī Purūṣottamajīne prema dharīne gāśe re,
tenā janmajanmanāṃ pāpa sarve jāśe re. 5

Śrī Lakṣmaṇabhaṭṭajīne ghera e kula dīvo re,
bhale prakaṭya Śrī Vallabharāya e ghaṇuṃ jīvo re.

Śrī Viṭṭhalanāthajīnā sāta kuṃvara sukha dātā re,
kaliyugamāṃ puṣṭiprakāśa vikhyātā re. 6

Śrī Giridharajī guṇavanta sahune gamatā re,
jaī jūo Śrījī Navanītapriyājīne ramatā re. 7

Śrī Mathurānātha manoratha pūre mananā re,
samaro Śrī Naṭavaralāla jāya duḥkha tananā re. 8

Śrī Govindarāya rasa magna nena bharī nīrakho re,
emane mandire Śrī Viṭṭhaleśarāya joī joīne harakho re. 9

Śrī Bālakṛṣṇajī kṛpā karīne sukha āpo re,
Śrī Dvārakānāthajīnāṃ rūpa hṛdayamāṃ thāpo re. 10

Śrī Lakṣmaṇabhaṭṭajīne ghera e kula dīvo re,
bhale prakaṭya Śrī Vallabharāya e ghaṇuṃ jīvo re.

Śrī Vallabha Gokulanātha sevyā Giridhārī re,
jeṇe rākhyā māḷāno dharma jāuṃ balihārī re. 11

Śrī Raghupatijī mahārāja joī mana mohīye re,
Śrī Gokulacandramājīnī sevā te śīra sohīye re. 12

Śrī Yadupatijī te jūgate jovā jevā re,
emane mandire Śrī Bālakṛṣṇajīnī sundara sevā re. 13

Sri Ghanaśyāma pūraṇa kāma che gaṇuṃ rasiyā re,
Śrī Madanamohanajī mahārāja māre mana vasiyā re. 14

E śobhā joī *Haridāsa* jāya balihārī re,
e līlā gājo nitya nara ne nārī re. 15

Śrī Lakṣmaṇabhaṭṭajīne ghera e kula dīvo re,
bhale prakaṭya Śrī Vallabharāya e ghaṇuṃ jīvo re.

Edition: VDhPS (1977), I, p. 236.
Variantes:
2 Ehunā: Emanā: atiśe: atiśaya; jenuṃ na namyuṃ: nahi nāme.
3 Gopinātha: Śrī Gopinātha.
4 rāṇo: rāṇa.
5 gāśe: gāya; janmajanmanāṃ: janmojanmanāṃ; jāśe: jāya.
7 Navanītapriyāne: Navanītapriyāśuṃ.
9 Govindarāya: Govindarāyajī; nena bharī: rasa bharī; emane . . . harakho re: *omis*.
10 Śrī Bālakṛṣṇajī: Kṛṣṇajī; thāpo: sthāpo.
11 rākhyā . . . balihārī re: rākhyo mālā prasaṃga te paravārī re.
12 mahārāja . . . sohīye: che rūḍā joīne mana mohe re, emane mandira Śrī Gokulacandramājī sohe re.
13 *omis dans VDhPS.*
14 pūraṇa: pūrṇa; che: e; ghaṇuṃ: ghanu; māre: mahāre.

2

Dans la maison de Śrī Lakṣmaṇa Bhaṭṭajī, Śrī Vallabharāya est apparu . . .

Dans la maison de Śrī Lakṣmaṇa Bhaṭṭajī[39], Śrī Vallabharāya est apparu,
il est, bel et bien, le flambeau de sa lignée, qu'une longue vie lui soit dévolue! 1

Deux fils très charmants lui ont été donnés,
seuls les méchants refusent de les saluer. 2

Ils ont pris naissance dans le sein d'Akkājī[40], ces dispensateurs de bonheur,
ce sont Gopīnātha et Śrī Viṭṭhalanātha, pleins de vigueur. 3

[39] Lakṣmaṇa Bhaṭṭa: le père de Vallabhācārya.
[40] Akkājī: la femme de Vallabhācārya.

Sachez que Śrī Gopīnāthajī n'est autre que Baladeva,
voyez en Śrī Viṭṭhalanātha le roi du Braj[41] Śrī Kṛṣṇa. 4

Si avec amour Śrī Puruṣottamajī chantez,
les péchés de toutes vos naissances, tous, seront effacés. 5

Dans la maison de Śrī Lakṣmaṇa Bhaṭṭajī, Śrī Vallabharāya est apparu . . .

Śrī Viṭṭhalanāthajī a sept jeunes garçons, tous porteurs de félicité,
ils sont, dans l'ère de Kali[42], les annonciateurs de Puṣṭi.[43] 6

Tous aiment Śrī Giridharajī[44], plein de qualité,
vois comme Śrījī se plaît à jouer avec Navanītapriyājī. 7

Śrī Mathurānātha accomplit ce que veut ton esprit,
si tu répètes [en méditant le nom de] Śrī Naṭavaralāla, les souffrances
de ton corps cesseront. 8

Regarde Śrī Govindarāya[45], les yeux noyés, submergés par la passion[46];
vois, vois sans cesse Śrī Vitthaleśarāya en son sanctuaire[47] et réjouis toi! 9

Śrī Bālakṛṣṇajī[48] accorde-nous ta pitié, donne-nous le bonheur;
que la beauté de Śrī Dvārakānāthajī demeure en nos cœurs! 10

[41] '*Vraja.rājā*' est traditionnellement le titre donné par les Brajvāsī (habitants du Braj) à Baladeva, le frère aîné de Kṛṣṇa. Associé aux cultes telluriques et, notamment, à celui des Nāga, il est possible qu'il ait précédé l'arrivée de Kṛṣṇa dans l'histoire religieuse du Braj, *cf.*Ch. VAUDEVILLE, 'Braj lost and found,' *Indo-Iranian Journal* 18 (1976), p. 209–210. Le titre de roi est donné ici au puîné censé représenter Kṛṣṇa, ce qui est normal puisque Gopīnātha, disparu tôt, eut peu d'influence sur le mouvement vallabhite. On peut aussi retenir la variante de DESAI *rāṇā* 'les rois du Braj' qualifiant les deux frères.

[42] *Kali yuga*: lère de Kali, la quatrième et dernière ère, la nôtre, où la faiblesse des hommes est telle, selon Vallabha, qu'il est impossible de leur demander beaucoup; renoncement et ascèse y sont sitôt détournés de leur but véritable, le détachement de soi. Vallabha prôna pour cette raison la vie ordinaire dans le monde à ses fidèles.

[43] *Puṣṭi*, la notion centrale du système vallabhite dit *Puṣṭimārga*: grâce et faveur divines dont Kṛṣṇa comble ses dévots qui n'ont d'autre obligation que de s'abandonner à lui, esprit corps et biens (*mana, tana, dhana*).

[44] Les vers suivants énumèrent les sept fils de Viṭṭhalanātha et les sept idoles *svarūpa*, voir note 18. Gopīnātha, le frère aîné de Viṭṭhalanātha, n'eut qu'un fils Puruṣottamajī, mort sans descendance, qui est cependant mentionné au verset 5. Seul Viṭṭhala et ses fils assurèrent l'héritage spirituel de Vallabha. Giridhara est l'aîné; il reçut comme *svarūpa* Mathureśajī (verset 8) et, en vertu de son droit d'aînesse, l'idole principale Śrī Nāthajī dite Śrījī ainsi que Navanītapriyājī.

[45] Govindarāya, le second fils, a reçu pour *svarūpa* Viṭṭhaleśa. DESAI, *VDhPS* (1977), I, p. 236, omet la seconde ligne du verset et la première du verset suivant et saute un chiffre dans sa numérotation. Cela peut être dû à une négligence de l'éditeur, mais il est curieux que le même phénomène se retrouve au verset 13. Dans les deux cas, il s'agit de la 3e et de la 6e *gaddī* qui eurent à quitter Gokul les premières, avant l'invasion musulmane, l'une pour Kankroli au Mewar et l'autre à Surat au Gujarāt, à cause de dissensions familiales au sujet de la propriété des *svarūpa* Dvārakādiśa et Bālakṛṣṇa. Les fidèles de Surat, auteurs du *bhajana*, ont une obédience différente de celle de l'éditeur du '*Vividha dhoḷa tathā pada saṃgraha*', d'Ahmedabad, semble-t-il. (voir note 30).

[46] *rasa, rasamagna*: il s'agit ici des sentiments passionnés de l'amour mystique (*bhakti*) qui envahissent Govindarāya devant l'image de Vitthaleśa.

[47] *mandira*: les Vallabhites n'ont pas de temple public à proprement parler. Ce sont leurs demeures privées , souvent palatiales (*havelī*) qui abritent leur *svarūpa*, dont ils ont l'entière propriété.

[48] Bālakṛṣṇa, le 3e fils et tenant du 3e *svarūpa* Dvārakādiśa ou Dvārkānātha (voir note 45). Dvārakānātha est aussi l'un des noms de la divinité de Dvārakā, non-vallabhite, (le *svarūpa* vallabhite de Dvārakā, dans l'île de Beyt, s'appelle exclusivement lui Raṇachoḍarāya) et le nom de la principale divinité vichnouite de Mathurā, *cf.*Ch. VAUDEVILLE, 'Braj lost and found,' *Indo-Iranian Journal* 18 (1976), p. 203–204.

Dans la maison de Śrī Lakṣmaṇa Bhaṭṭajī, Śrī Vallabharāya est apparu . . .

Śrī Vallabha-Gokulanātha fait le culte de Giridhārī[49],
lui qui assura le salut de la religion par la guirlande, que je sois son offrande.[50] 11

Rien qu'à voir Raghupatijī mahārāja[51], on en perd ses esprits,
pendant le culte de Śrī Gokulacandramājī sa tête resplendit. 12

Śrī Yadupatijī[52] est d'une beauté digne d'être vue,
dans son palais le culte de Bālakṛṣṇajī est magnifique. 13

Śrī Ghanaśyāma[53] sait apprécier pleinement les plaisirs,
Śrī Madanamohanajī Mahārāja habite en mon esprit. 14

Pour voir cette beauté, *Haridāsa* veut se sacrifier,
hommes et femmes chantez sans fin ce jeu divin.[54] 15

Dans la maison de Śrī Lakṣmaṇa Bhaṭṭajī, Śrī Vallabharāya est apparu . . .

III

Vaiṣṇava nathī thayo tuṃ re, harijana nathī thayo tuṃ re,
śīda gumānamāṃ ghume.

Harijanane joī hayuṃ na harakhe, drave na Hari guṇa gātāṃ,
kāma dāma caṭakī nathī phaṭakī, krodhe locana rātāṃ. 1
Vaiṣṇava nathī tuṃ re, . . .

Tuja saṃge koī vaiṣṇava thāe, to tuṃ vaiṣṇava sāco,
tārā saṃgano raṃga na lāge, tahāṃ lagī tuṃ kāco. 2
Vaiṣṇava nathī tuṃ re, ...

Paraduḥkha dekhī hṛdaya na dāje, paranindā nathī ḍarato,
vhālā nathī Viṭṭhala śuṃ sācuṃ, haṭhe tuṃ huṃ huṃ karato. 3
Vaiṣṇava nathī tuṃ re, . . .

[49] Gokulanātha est le nom du quatrième fils, parfois dit aussi Vallabha, qui a reçu comme *svarūpa* Gokulanāthajī portant le même nom que lui. Le texte chanté à Surat et édité par Desai donne à sa place le nom de Giridhārī (?). Gokulanātha a une place à part parmi les descendants de Vallabha (voir notes 20 & 26). Il aurait aussi sauvé sa communauté de la persécution menée par un saṃnyāsin du nom de Cidrupa à la cour de Jahangir. C'est à cet événement que fait allusion la seconde partie du verset. Le siège (*gaddī*) de Gokulanātha est retourné à Gokul au Braj et ses descendants proclament leur prééminence sur les autres *gaddī* sans que celle-ci leur ait été reconnue.

[50] *jāuṃ balihārī*: l'expression est employée par Haridāsa dans les deux *dhoḷa* chantés no. II et no. V, dans les *chāpa* (verset final donnant le nom du compositeur) notamment; *balihārī*: littéralement 'offrande du sacrifice' à la divinité, souvent à la Déesse; *balihārī javuṃ*: faire don de soi-même en offrande sacrificielle.

[51] Raghupati, Raghunātha: le cinquième fils qui a pour *svarūpa* Gokulacandramājī.

[52] Yadupati, Yadunātha: le sixième fils, son *svarūpa* est Bālakṛṣṇa (voir note 45 et note 30).

[53] Ghanaśyāma: le septième fils qui a la garde du *svarūpa* Madanamohanajī.

[54] *līlā*: ce terme désigne dans le contexte krishnaïte les différents exploits miraculeux de l'enfant Kṛṣṇa au Braj; ici il s'applique à la merveille qu'est la contemplation mentale de la *paramparā* de Vallabha, lui-même assimilé au cours des temps à la divinité de Kṛṣṇa, ainsi que chacun de ses descendants, si bien que les gardiens des *svarūpa*, les Mahārāja vallabhites, sont aussi sacrés que les idoles qu'ils servent. Le premier texte gujarātī à avoir propagé se sentiment religieux envers les Mahārāja est le *Navākhyāna* ou *Vallabhākhyāna* de Gopāladāsa (dernier quart du XVIe siècle).

Paropakāre prīta na tujane, svārtha chuṭyo che nāṃhiṃ,
kaheṇī tevī raheṇī na maḷe, kyāṃ lakhyuṃ ema kahenī. 4
Vaiṣṇava nathī tuṃ re, . . .

Bhajanā rūḍha nathī mana niścaya, nathī Harino viśvāsa,
jagatataṇī āśā che jyāṃ lagī, jagata guru tuṃ dāsa. 5
Vaiṣṇava nathī tuṃ re, . . .

Manataṇo guru mana karīśa to, sācī vastu jaḍaśe,
Dayā duḥkha ke sukha sana paṇa, sācuṃ kahevuṃ paḍaśe. 6
Vaiṣṇava nathī tuṃ re, . . .

Vaiṣṇava nathī thayo tuṃ re, harijana nathī thayo tuṃ re,
śīda gumānamāṃ ghume.

Editions: VDhPS (1977), I, p. 420, et *DKS* (1887), I, p. 299.
Variantes:
Refrain (*ṭeka*): Dans *VDhPS* et *DKS*, l'ordre du verset est inversé: *Vaiṣṇava nathī thayo tuṃ re, śīda gumānamāṃ ghume, harijana nathī thayo tuṃ re . . .*; śīda: śīdane *VDhPS*; ghume: ghūme *VDhPS*.
1 Harijanane: Harijana *VDhPS et DKS*; joī: joi *DKS*; haiyuṃ: haiḍuṃ *VDhPS*, haīḍuṃ *DKS*; na: nava *VDhPS et DKS*; dāma: dhāma *VDhPS et DKS*; krodhe: krodha *VDhPS*.
2 tuja: tuṃja *VDhPS*; saṃge: saṃga *VDhPS*; koi: koī *VDhPS*; thāe: thāye *VDhPS*; to: *omis VDhPS*; vaiṣṇava: vaiṣṇa *VDhPS*.
3 hṛdaya: hṛde *VDhPS et DKS*; dāje: dājhe *VDhPS*; paranindā: paranindā thī *VDhPS*; vhālā: vahāla *VDhPS*, vāhāla *DKS*; śuṃ: suṃ *DKS*; tuṃ: na *VDhPS et DKS*.
4 chuṭyo: chūṭaya *VDhPS*; nāṃhiṃ: nahi *VDhPS*, nahiṃ *DKS*; tevī: tehevī *DKS*; kyāṃ: kahāṃ *VDhPS*, kāṃhāṃ *DKS*; kahenī: kehenī *DKS*.
5 bhajanā: bhajavāṇī *VDhPS et DKS*; rūḍha: rūci *VDhPS et DKS*; niścaya: niśce *VDhPS et DKS*; āśā: āśa *VDhPS*; jyāṃ: jahāṃ *VDhPS*, jāṃhāṃ *DKS*; jagata guru: jakatagarū *DKS*.
6 mana: manane *VDhPS*; karīśa: kareśa *DKS*; sāna: māna *VDhPS et DKS*.

3

Tu n'es pas un vaiṣṇava, tu n'es pas un fidèle de Hari,
pourquoi te complais-tu dans ton arrogance?

A la vue d'un fidèle de Hari[55], ton cœur ne se réjouit pas,
s'il chante les louanges de Hari, tu ne fonds pas de tendresse,
tu ne t'es pas séparé des joies éphémères et douloureuses
qui habitent les plaisirs sensuels, et tes yeux sont rouges de colère. 1
Tu n'es pas un vaiṣṇava . . .

[55] *Harijana*: peuple de Hari, ce terme désigne un fidèle de Viṣṇu ou, comme dans ce *dhoḷa*, un adepte des préceptes du vichnouisme, menant une vie de dévotion, d'austérité morale, et de compassion pour son prochain. Gandhi a rendu ce terme célèbre en l'utilisant pour désigner la communauté des intouchables.

Si, en ta compagnie[56] on devient vaiṣṇava, alors tu es un vrai vaiṣṇava,
mais tant que ta qualité ne déteint pas sur autrui, tu demeures un faux fidèle. 2
Tu n'es pas un vaiṣṇava . . .

Ton cœur n'est pas pris de pitié à la vue du malheur d'autrui,
tu ne crains pas de parler mal des autres,
alors tu n'as pas de véritable amour pour Viṭṭhala,
obstinément tu ne penses qu'à 'Moi, Moi'[57]! 3
Tu n'es pas un vaiṣṇava . . .

Tu n'as pas d'inclination pour la générosité,
jamais tu n'abandonnes ton intérêt personnel,
tes actes ne suivent pas tes paroles,
où cela a-t-il été écrit ainsi?[58] Dis-le! 4
Tu n'es pas un vaiṣṇava . . .

C'est certain, la dévotion n'est pas coutumière à ton esprit, tu n'as pas de foi en Hari,
tant que tu mets ton espoir dans le monde,
le monde est ton guru et toi son esclave. 5
Tu n'es pas un vaiṣṇava . . .

Mais si tu fais de ta conscience le guru de ton esprit, tu atteindras la Vérité essentielle[59],
Dayārāma dit: que ce soit pour ton bonheur ou ton malheur, il faut dire la vérité. 6
Tu n'es pas un vaiṣṇava . . .

Tu n'es pas un vaiṣṇava, tu n'es pas un fidèle de Hari,
pourquoi te complais-tu dans ton arrogance?

IV

Cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

Cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!
Laṭakatā āve Hari dīnadayāḷa,
jo jo sakhī chela chabilā Harinī cāla!
Kīyere cature ghaḍī Harinī cāṃkhaḍī re lola? 1
Cālo! cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

[56] *saṃga*: l'idée que la compagnie, la fréquentation des saints rendent meilleur, est commune à toute la *bhakti* vichnouite. C'est la pratique du *satsaṃga*: la fréquentation du Bien.

[57] *huṃ huṃ karato*: reprend l'idée du *ahaṃkāra*, le culte de l'individualisme, de l'égoisme; aussi: l'estime de soi-même et l'orgueil; c'est l'antithèse du détachement de soi pour l'attachement à Hari selon les Vaiṣṇava.

[58] *kyāṃ lakhyuṃ*: l'auteur fait peut-être allusion à la croyance que le futur d'un enfant est écrit sur son front la sixième nuit après la naissance par la déesse du destin.

[59] *vastu*: dans la littérature de la *bhakti* médiévale signifie la Réalité Ultime, c'est-à-dire Dieu obtenu par l'expérience mystique, *cf.* S.G. Tulpule, 'The Vastu, or the Reality, of Medieval Indian saints,' dans *Bhakti in Current Research, 1979–1982, ed.* M. Thiel-Horstmann, Berlin, 1983, p. 403–411.

Besaṇīye kāṃi dharyā re munivare dhyāna;
lokamāṃ kāṃī lakhyām re nāgaravelanaṃ pāna;
caraṇa sukomaḷa kaṃkuṃ varaṇovāna;
kārīgare korīne pharati melī pāṃkhaḍī re lola! 2
Cālo! cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

Pānīe kāṃī haṃsa popaṭa ne mora,
mastaka bhamarīne upara bora;
tenī āgaḷa śero hamāro tola?
Jhīṇī jhīṇī ghugharī śabda kare ghaṇo re lola! 3
Cālo! cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

Sāṃkaḷiyo gaṃṭhīre sonā kere tāra,
hīrā māṇeke guṃthyā Harinā hāra,
phūlanā pīchorā kīdhā vahāle bhāra,
pīḷāṃne pacaraṃgī birāje Harine phūmatāṃ re lola! 4
Cālo! cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

Laṃgaralāṃ sūraja ratna ne canda,
hāthe che hīralone pahoṃcīye naṃga;
te to dekhī mhāruṃ mana thāya ucharaṃga;
āṃgaḷīyomāṃ vīṃṭīne aṃguṭhāmāṃ ārasī re lola! 5
Cālo! cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

Kāṣṭanā kakaḍānī kīdhī vahāle sāra,
eṭale ke śīda le amārī saṃbhāḷa?
Parūlīyānā puṇya taṇo nahiṃ pāra,
paherīne padhāryā govāḷiyāne ghera māre lola! 6
Cālo! cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

Eka eka sānamāṃ samajī jāya,
jene jevā bhāva hoya tevā guṇa gāya,
prathama nīrakhuṃ ne pachī lāguṃ pāya,
Śrī Vallabhakuḷane nāthe te saune līdhā leheramāṃ re lola! 7
Cālo! cālo sakhī nīrakhīe Nanda kumāra!

Edition: *VDhPS* (1977), I, p. 205.
Variantes:
1 Sakhī chela: Hari chela; kīyere: kīyene; cāṃkhaḍī: cākhaḍī.
2 dharyā re munivare: dhare re munivara; nāgaravelanāṃ: nāgaravela; sukomaḷa: sakomala; varaṇovāna: varṇovāna; melī: mehelī.
3 bhamarīne: bhamarī; śero: śo re; hamāro: amāro.
4 sāṃkaḷiyo: sāṃkaḷiyuṃ kaṃi; māṇeke: maṇake; phūlanā: phūlapeṃ; pichora kīdhā: ocherā kīdhāṃ; phūmatāṃ: phūmanāṃ.
5 Laṃgaralāṃ: Laṃgaramāṃ; sūraja: kāṃi sūrya; canda: candra; mhāruṃ: mahāruṃ; āṃguṭhāmāṃ: aṃgūṭhīmāṃ.
6 etale ke: eṭale ne; le: līe; parūlīyānā: pohoḷīānā; govāḷiyāne ghera mare: govāḷiyānī gheramāṃ re.
7 Eka eka: eka ekanī; jene jevā: jehene jevāṃ; saune: sahune; leheramāṃ: laheramāṃ.

4

Allons, amies, allons voir Nandakumār!

Amies, allons voir Nandakumār[60]!
Hari, le miséricordieux, avance avec grâce.
Vois, vois, amie la ravissante démarche de Hari!
Quel ouvrier habile a façonné ses sandales de bois? 1
Allons, amies, allons voir Nandakumār!

D'excellents sages ont médité sur son siège;
d'aucuns en ce monde ont attendu ses feuilles de bétel[61];
ses pieds rougis au kumkum[62] sont très délicats;
un artisan expert a sculpté et placé des pétales en rond[63]! 2
Allons, amies, allons voir Nandakumār!

Sur ses talons: des cygnes, des perroquets et des paons;
au-dessus de sa tête, des boules d'or tournoient comme des abeilles.[64]
Devant cela, de quel poids sommes nous?
De menues clochettes en grand nombre donnent leur note! 3
Allons, amies, allons voir Nandakumār!

Chaînes et bracelets sont en fils d'or,
des joyaux et des diamants sertissent la guirlande de Hari,
son étole de fleurs vaut en poids le Bien-aimê,
des tons jaunes ou des couleurs bigarrées font scintiller les glands[65] de Hari! 4
Allons, amies, allons voir Nandakumār!

Dans ses anneaux de chevilles, ce sont les joyaux du soleil et de la lune,
à ses mains, des diamants, et sur ses bracelets, des pierres précieuses;
à cette vue, mon cœur déborde de joie;
à ses doigts sont des bagues, et à ses pouces, elles brillent comme des miroirs[66]! 5
Allons, amies, allons voir Nandakumār!

Le bien-aimé n'a -t-il pas fait l'hospitalité à un morceau de bois[67]?
Pourquoi ne prendrait-il pas tout autant soin de nous?

[60] *Nanda Kumāra*: le jeune fils de Nanda, Kṛṣṇa, considéré comme un jeune prince (*kumāra*), voir note 34.

[61] *Nāgaravela pāna* feuille de bétel mais aussi la préparation à base de feuilles de bétel contenant de la noix d'arec, de la chaux . . . qui est offerte en digestif après un repas.

[62] La plante des pieds de l'enfant Kṛṣṇa est décorée par le 'kumkum', une poudre rouge obtenue avec la racine de la plante *Curcuma Longa Linn*. mélangée à de la chaux.

[63] On ne peut savoir s'il s'agit d'une allusion aux sandales de bois évoquées dans le verset précédent ou de décoration faites sur la plante des pieds avec le kumkum.

[64] *bora*: jujube, désigne aussi un bijou d'or rond comme une baie de jujubier.

[65] *phūmatuṃ*: glands faits avec des fils de soie, qui décorent le turban ou les lacets qui ferment ou enjolivent le vêtement supérieur du prince-berger Kṛṣṇa.

[66] *ārasī*: miroir; *ārasīchapuṃ* ou *ārasīchallo*: nom d'un chaton de bague si brillant qu'on peut s'y regarder comme dans un miroir.

[67] *kāṣṭa nā kakaḍā*: s'agit-il d'un miroir en bois? La deuxième partie du verset demeure difficile à interpréter.

Rien ne peut égaler les mérites de l'hôte,
s'étant adorné, il pénètre dans la maison des bergers! 6
Allons, amies, allons voir Nandakumār!

Avec un signal à chacun, ils ont compris,
et chacun chante sa louange selon son cœur,
d'abord je le regarde, puis je tombe à ses pieds,
le seigneur de la lignée de Vallabha nous a toutes prises dans la vague [de son amour]! 7
Allons, amies, allons voir Nandakumār!

V

Puṣṭimārganāṃ pāṃca tattva nitya gāyejī,
tenāṃ janmojanmanāṃ pāpa sarve jāyejī.

Puṣṭimārganāṃ pāṃca tattva nitya gāyejī,
tenāṃ janmojanmanāṃ pāpa sarve jāyejī. 1

Śrījī Śrī Navanītapriyājī sukhakārījī,
samaro Śrī Mathurānātha kuṃjabihārījī. 2

Śrī Viṭṭhaleśarāya Dvārakeśarāya Giridhārījī,
Gokulacandra Bālakṛṣṇa Madanamohana paravārījī. 3

Bījuṃ tattva Śrī Vallabha kulane bhajīejī,
kuḍā lokalājanī kāna sarve tajīejī. 4

Trījuṃ tattva Śrī Govardhanadhara nitya gāyejī,
Śrī Naṭavaralālnuṃ gamatuṃ sarve thāyeji. 5

Cothuṃ tattva Śrī Yamunājīne jāṇojī,
karo snāna jalane pāna e sukha māṇojī. 6

Pāṇcamuṃ tattva Śrī Vrajabhūmine gāīejī,
nitya ūṭhī vaiṣṇava jana padaraja pāīejī. 7

Pāṃce tattvanuṃ dhyāna nirantara kījejī,
to manavāṃchita je phaḷa te sarvuṃ lījejī. 8

Pāṃce tattva Śrī Brahmādikane durlabhajī,
Śrī Vallabhaprabhu pragaṭa pramāṇa kīdhā sarve sulabhajī. 9

A śobhā joī *Haridāsa* jāya balihārījī,
e līlā gājo nitya nara ne nārījī. 10

Puṣṭimārganāṃ pāṃca tattva nitya gāyejī,
tenāṃ janmojanmanāṃ pāpa sarve jāyejī.

Edition: VDhPS (1977), I, p. 169.
Variantes:
1 nitya gāyejī: je nitya gāyajī; janmojanmanāṃ: janma janmanāṃ; jāyejī: jāyajī.
3 Dvārakeśarāya: Śrī Dvārakeśarāya; Gokulacandra Bālakṛṣṇa Madanamohana: Śrī Gokulacandramājī Śrī Madanamohana.
4 bhajīejī: bhajīeśuṃ.
5 Śrī Naṭavaralālanuṃ . . . thāyejī: *omis*.
6 Cothuṃ tattva: *omis*.
8 manavāṃchita . . . sarvuṃ: manavāṃchitanāṃ phaḷa sarve.
9 tattva: ratna; Śrī Vallabhaprabhu pragaṭa: Vallabhaprabhu prakaṭa; kīdhā: karyāṃ.

5

Celui qui chante sans cesse les cinq principes du Puṣṭimārga
voit s'effacer tous ses péchés accumulés de naissance en naissance.

Celui qui chante sans cesse les cinq principes du *Puṣṭimārga*[68]
voit s'effacer tous ses péchés accumulés de naissance en naissance.[69] 1

Śrījī[70] et Navanītapriyājī nous donnent le bonheur,
invoquez [le nom de[71]] Śrī Mathurānātha Kuṃjabihārī[72]! 2

Śrī Viṭṭhaleśarāya, Dvārakeśarāya, Giridhārījī,
Gokulacandra, Bālakṛṣṇa[73] et Madanamohana sont pleins de vigueur. 3

Le second principe est qu'il faut adorer la lignée de Śrī Vallabha
et abandonner toute fausse pudeur à l'égard du monde.[74] 4

Le troisième est que soit chanté sans fin Śrī Govardhanadhara[75],
car c'est là toute la volonté de Śrī Naṭavaralāla. 5

[68] *Puṣṭimārga*: 'le chemin de la grâce', voir note 43.

[69] L'effect pervers du *karma* accumulé après chaque renaissance tout au long des multiple vies terrestres de l'être est annihilé par la simple dévotion aux préceptes du *puṣṭimārga*.

[70] Śrījī: voir note 44. La reconnaissance et la dévotion des *saptasvarūpa* forment le premier des principes qui est énuméré aux versets 2 et 3 (*cf*. note 18).

[71] *samaro* (de *samaravuṃ* ou *smaravuṃ*): répéter mentalement le nom divin en méditant sur lui; une des neuf formes de *bhakti* (dévotion) admises par la tradition.

[72] *Kuṃjabihārī*: mot-à-mot 'celui qui joue dans les bosquets du Braj'; qualifie Kṛṣṇa, ici sous la forme du premier *svarūpa*, Mathurānātha.

[73] La recension du '*Vividha dhoḷa tathā pada saṃgraha*' omet de mentionner le sixième *svarūpa*, Bālakṛṣṇa, tout comme dans le *dhoḷa* II, v. 13 (*cf*. note 45) et sans doute pour les mêmes raisons.

[74] Tout *bhakta* authentique doit mépriser l'opinion du monde, surtout si elle est en conflit avec les désirs de Kṛṣṇa qui surpassent les exigences du *dharma*.

[75] Après les *saptasvarūpa* et la famille des Mahārāja, les trois principes restants sont liés aux lieux saints de la geste krishnaïte: Kṛṣṇa soulevant le mont Govardhana qu'il divinise en quelque sorte, la rivière Yamunā et le sol du pays Braj.

Le quatrième principe, sachez que c'est ŚrīYamunājī,
baignez-vous dans son cours, buvez ses eaux, jouissez de ce bonheur! 6

Le cinquième principe est qu'il faut chanter la sainte terre du Braj
et toujours recevoir la poussière qui s'élève des pieds des fidèles vaiṣṇava. 7

Puissiez-vous sans fin méditer sur ces cinq principes
et recueillir tous les fruits que désire votre esprit! 8

Ces cinq principes sont difficiles à observer pour Brahma et les autres [dieux],
Śrī Vallabhaprabhu nous les a révélés et les a rendus accessibles à tous. 9

Pour contempler cette beauté, *Haridāsa* veut se sacrifier,
hommes et femmes, chantez sans fin ce jeu divin[76]! 10

Celui qui chante sans cesse les cinq principes du Puṣṭimārga
voit s'effacer tous ses péchés accumulés de naissance en naissance.

VI

Śrī Nāthajīnuṃ vadanakamaḷa joyuṃ,
jeṇe ekavāra Śrī Nāthajīnuṃ vadanakamaḷa joyuṃ.

Koṭī kalpanuṃ meluṃ thayeluṃ mana,
eka palakamāṃ dhoyuṃ, *jeṇe ekavāra . . .* 1

Manuṣya deha dharyo teno saphaḷa che,
janma-maraṇa duḥkha khoyuṃ, *jeṇe ekavāra . . .* 2

Mevāḍa deśamāṃ birāje mhāro vhālamo,
Śeṣa Śaṃkara citta proyuṃ, *jeṇe ekavāra . . .* 3

Kamaḷacoka ratnacoka jagamohana joyuṃ,
raḷyo eka bākī sarve khoyuṃ, *jeṇe ekavāra . . .* 4

*Dayā*nā Prītamajī śuṃ prīta nathī jene,
mātā pitā nāmane vagovyuṃ. 5

Śrī Nāthajīnuṃ vadanakamaḷa joyuṃ,
jeṇe ekavāra Śrī Nāthajīnuṃ vadanakamaḷa joyuṃ.

Le texte chanté et le texte édité dans *VDhPS* (1977), II, p. 122, sont identiques. Ce *dhoḷa* ne se trouve pas dans *DKS*, mais sur le même thème on trouve par exemple le *Śrī Nāthajīnā svarūpanuṃ dhoḷa* édité dans *Dayārāma-rasadhārā, dhārā-3*, par K.K. Shastri et J.Ch. Joshi, Ahmedabad, 1975, p. 55–57.

[76] Le dernier verset donnant la 'signature' (*chāpa*) de Haridāsa est identique à celui du *dhoḷa* II, du même auteur.

6

Le visage de Śrī Nāthajī, tel une fleur de lotus,
ce visage, celui qui une seule fois l'a vu . . .

Si son esprit s'est souillé durant un crore de kalpa[77],
en un instant il est lavé [de ses fautes], *celui qui a vu . . .* 1

S'il a réussi à renaître dans un corps humain[78],
les souffrances de la vie et de la mort sont dissipées pour *celui qui a vu . . .* 2

Au pays du Mevāḍa[79] mon Bien-aimé resplendit;
il concentre son attention sur Śeṣa et Śaṃkara[80], *celui qui a vu . . .* 3

Au marché des lotus, à la boutique des joyaux, il a vu Jagamohana[81],
il n'en a acquis qu'un seul, tout le reste s'est perdu, pour *celui qui a vu . . .* 4

Celui qui n'a pas d'amour pour le Très cher de *Dayā*[82],
est une disgrâce pour le nom de son père et de sa mère. 5

Le visage de Śrī Nāthajī, tel une fleur de lotus,
ce visage, celui qui une seule fois l'a vu . . .

VII

Kukāne pagale padhāro vhalā, kukāne pagalejī re . . .

Kukāne pagale padhāro vhalā, kukāne pagalejī re;
Samasamatā Mohanajī āvyā laḍasaḍate ḍagalejī re.
Kukāne pagale . . . 1

Mastaka mukuṭa pītāmbara sohe, nīlāmbara badalejī re;
Mukha upara śramajalanāṃ motī dīṭhaḍe mana harakhejī re.
Kukāne pagale . . . 2

[77] *koṭī*: un crore, soit 10 millions; *kalpa*: une mesure de temps égale à un jour de Brahma, soit 4 320 000 000 de nos années.

[78] La renaissance humaine est la seule qui puisse mener au salut ultime et à la délivrance du cycle des renaissances, pourvu qu'on en use raisonnablement. Or une seule vision (*darśana*) de Śrī Nāthajī donne cette délivrance à celui qui a déjà pu obtenir une renaissance humaine.

[79] Le Mewar, partie orientale du Rajasthan où se trouve située, au Nord d'Udaipur, la cité de Nathdwara, construite autour du sanctuaire de Śrī Nāthajī, lorsque les fidèles vinrent s'y réfugier vers 1671.

[80] La vision de Śrī Nāthajī équivaut à toutes les autres formes de dévotion, y compris la méditation sur Śeṣa et Śaṃkara.

[81] Jagamohana: celui qui réjouit le monde, Kṛṣṇa. C'est le seul joyau ou le seul lotus digne d'être acheté, qui vaut bien de perdre tout le reste.

[82] Dayā: Dayārāma, l'auteur du *dhoḷa*.

Dūdhaḍe meha varasyā *Narasaiyāne* āṃgaṇaḍe saghaḷejī re,
sākara kerā karā paḍyā tyāṃ re rasa bāḍhyo ḍhagalejī re.
Kukāne pagale . . . 3

Editions:
I.S. Desai, *Narasiṃha Mahetā Kṛta kāvya saṃgraha*, Bombay, 1913, p. 306: *NMKS*.
–, *Bṛhat kāvyadohana*, I, 7e éd., Bombay, 1925, p. 9: *BKD*.
Sh.T. Jesalpura, *Narasiṃha Mahetānī kāvyakṛtio*, Ahmedabad, 1981, p. 241: *NMKK*.
Variantes:
1 Kukāne: Kukumane *NMKS BKD et NMKK*; padhāro: padhāryā *NMKK*; vhalā: Hari *NMKS et NMKK*, rāja *BKD*; Samasamatā: Laḍasaḍatā *NMKS*, Masamasatā *BKD et NMKK*; Mohanajī: Mohana ghera *NMKS*; laḍasaḍate: ḍagamagate *NMKS BKD et NMKK*.
2 Mastaka: Mustaka *NMKS*; mukuṭa: pāgha *NMKS BKD et NMKK*; pītāmbara: nīlāmbara *NMKK*; sohe: sohiye *NMKS et BKD*; nīlāmbara: līlāṃ aṃbara *BKD*, pītāmbara *NMKK*; badale: ḍagale *NMKS*, raṃga le *BKD*; dīṭhaḍe: jotāṃ *BKD*; harakhejī: Hari le *NMKS BKD et NMKK*.
3 Dūdhaḍe . . . Narasaiyāne: Sākara . . . paḍyā *BKD*; Dūdhaḍe: Dudhale *NMKS*, dūdhe *NMKK*; varasyā: vūṭhya *NMKS et NMKK*, vuṭhyo *BKD*; Narasaiyāne: Narasaiṃyāne *NMKS BKD et NMKK*; āṃgaṇaḍe: āṃgaḷale *NMKS*, āṃgaṇiye *BKD et NMKK*; sākara . . paḍyā: dūdhaḍe . . . Narasaiṃyāne *BKD*; sākara: śākara *NMKS*; tyāṃ re: to *NMKS*, che *BKD*, *omis NMKK*; bāḍhyo: vādhyo *NMKS BKD et NMKK*.
NMKS donne un verset supplémentaire entre les versets 2 et 3:
Masamasatā Mohana ghera āvyā laḍasaḍate ḍagale;
Chūpīne chogāḷe chetaryāṃ jyama mīnane bagale.

7

Sous le signe du bonheur, viens nous honorer de ta présence, ô Bien-aimé!

Sous le signe du bonheur, viens nous honorer de ta présence, ô Bien-aimé!
Sous le signe du bonheur,
tranquillement Mohanajī est venu,
de sa démarche dansante.
Sous le signe du bonheur, . . . 1

La diadème sur sa tête et son pagne[83] de soie dorée sont seyants,
ils donnent le change au vêtement bleu[84];

[83] *pītāmbara*: un pagne (*dhotī*) de soie jaune-orangé qui est traditionnellement le vêtement de Kṛṣṇa-Viṣṇu, au point que 'Pītāmbara' peut suffire à nommer Kṛṣṇa-Viṣṇu.

[84] *nīlāmbara*: un vêtement de couleur bleu sombre (éventuellement vert sombre), attribué traditionnellement à Balarāma, le frère de Kṛṣṇa-Gopāla au Braj, et qui pouvait aussi suffire à le nommer. Le sens du verset pourrait être: 'il échange son vêtement avec celui de Nīlāmbara'. Le sens reste cependant obscur. Desai (*NMKS* et *BKD*) propose deux variantes: 1) *ḍagale*: petit manteau ou gilet sans manche porté par les bergers. On pourrait traduire: 'avec son gilet bleu sombre', 2) *līlāṃ aṃbara raṃga le*: 'avec son étoffe de soie vert sombre'. Cette deuxième version est traduite par Swami Mahadevānanda, *Devotional songs of Narsí Mehtā* (Delhi, 1985), p. 41. 'Your shoulder cloth of green'.

sur son visage perlent des gouttes de sueur,
sa vue réjouit le cœur.
Sous le signe de bonheur, . . . 2

Il pleut une pluie de lait
dans toute la petite cour de Narasaiyo[85],
et il grêle des grêlons de sucre candi,
[alors] l'amour[86] s'enfle démesurément.
Sous le signe du bonheur, . . . 3

Sous le signe du bonheur, viens nous honorer de ta présence, ô Bien-aimé!

VIII

Je koī premaamśa avatare, premarasa tenā uramāṃ ṭhare.

Siṃhaṇa keruṃ dūdha hoya te, siṃhaṇa sutane jare;
kanaka pātra pākhe sahu dhātu, phoḍīne nīsare. 1
Premarasa tenā uramāṃ ṭhare.

Sakkarakhoranuṃ sākara jīvana, kharanā prāṇaja hare;
kṣāra sindhunuṃ māchalaḍuṃ jayama, mīṭhā jaḷamāṃ mare. 2
Premarasa tenā uramāṃ ṭhare.

Somavallī rasapāna śuddha je, brāhmaṇa hoya te kare,
vagaḷavaṃśine vamana karāve, vedavāṇī ucare. 3
Premarasa tenā uramāṃ ṭhare.

Uttama vastu adhikāra vinā, tadapi artha nā sare;
matsya bhogī bagalo muktāphaḷa, dekhi caṃcu nā bhare. 4
Premarasa tenā uramāṃ ṭhare.

Ema koṭī sādhane premavīnāṃ, Puruṣottama pūṭha na phare;
Dayāprītama Śrī Govardhanadhara, premabhaktiye vare. 5
Premarasa tenā uramāṃ ṭhare.

Je koī prema aṃśa avatare, premarasa tenā uramāṃ ṭhare.

Edition: DKS (1887), I, p. 276.
Variantes:
2 Sakkarakhora: Sakarakhora; jayama: jyama.
3 Somavallī: Somaveli.
4 vinā, tadapi: vinā maḷe, tadapi.

[85] 'Recevoir une pluie de lait' veur dire 'jouir d'une grande prospérité'. Cette prospérité 'spirituelle' est celle de l'auteur: Narasī Mahetā qui signe par humilité du diminutif de son nom Narasaiyo.
[86] *rasa* pour *premarasa*: le sentiment de la passion, de l'amour mystique du dévot, cf. *pada* VIII, *ṭeka* et *pada* 2 note 46.

8

Si un fragment de l'Amour vient au monde,
en son sein habitera l'amour.[87]

Le lait que produit une lionne, ne peut être digéré que par un lionceau;
un vase fait de métal, sauf s'il est en or, finit par se briser. 1
L'amour habitera en son sein.

Le sucre est la vie de l'oiseau-mouche, le sel le prive de son souffle vital;
mais tel est le petit poisson de l'océan salé que dans l'eau douce il meurt. 2
L'amour habitera en son sein.

La liqueur de *soma* est pure, si elle est bue par un brahmane,
mais elle est rejetée par celui qui est le fruit d'un mélange de castes; ainsi disent les Védas. 3
L'amour habitera en son sein.

Le but suprême,[88] obtenu illégitimement, est en fait manqué;
la grue, friande de poissons, si elle trouve des perles, n'en emplit pas son bec. 4
L'amour habitera en son sein.

Puruṣottama, lui, ne reste pas sans amour ni ne tourne le dos aux innombrables saints;
Dayā choisit pour Bien-Aimé Śrī Govardhanadhara avec amour et dévotion. 5
L'amour habitera en son sein.

Si un fragment de l'Amour vient au monde,
en son sein habitera l'amour.

IX

(Āśrayanuṃ pada:)

Dṛḍha īna caranana kero bharoso!

Śrī Vallabha nakha candra chaṭābina,
saba juga māṃju andhero. 1
Bharoso, dṛḍha īna caranana kero bharoso!

[87] L'être suprême est conçu par l'auteur, Dayārāma, comme l'Amour dont tout être né n'est qu'un fragment venu sur terre. L'homme qui le reconnaît, passe son existence dans les souffrances de la passion du *viraha* (amour dans la séparation) jusqu'à sa réunion avec Dieu. Il ne peut vivre que dans l'Amour, toute autre tentative est futile comme l'expriment les vers suivants. De même que l'homme ne peut vivre que d'amour, de même le lionceau ne survit qu'avec le lait de la lionne; l'oiseau-mouche ne peut se nourrir que du suc des fleurs, le poisson de mer ne peut vivre que dans l'eau salée, et la grue mange des poissons, même si on lui offre des perles. Il est inutile de chercher l'immortalité parmi les métaux, si ce n'est avec l'or; l'échec attend celui qui passe par de faux moyens autres que l'amour; même le Soma se pollue, si l'on ne respecte pas les règles.

[88] *uttama vastu*: voir *dhoḷa* 3, note 59.

Sādhana aura nahi ā kalime, jāsu hota nīvero;
Sūra kahā kahe dvividha āndharo, binā mola ko cero.
Bharoso, dṛḍha īna caranana kero bharoso!

Edition: VDhPS (1977), I, p. 447.
Variantes:
Refrain: caranana: caraṇana.
1 juga māṃju: jaga māṃjha.
2 aura: *omis*; ā kalime: yā kalimeṃ; jāsu hota nīvero: jāsoṃ hoya nivero; kahe: kaheṃ; mola: mūla.

9

(*Pada* pour demander refuge:)

Ayez une foi ancrée dans Ses pieds!

Sans l'éclat lumineux comme la lune, qu'irradient les ongles de Śrī Vallabha,
dans le monde entier[89], ce sont les ténèbres. 1
Ayez une foi ancrée dans Ses pieds!

Dans cette ère de Kali, il n'y a pas d'autre voie pour trouver le salut;
Sūra l'a dit: Je suis deux fois aveugle[90], un serviteur qui ne vaut rien. 2
Ayez une foi ancrée Ses pieds!

[89] *jaga*: 'le monde' est le mot donné par l'édition *VDhPS* (*cf.* variantes). La version chantée donne *juga* (cf. *yuga*): 'ère'; 'La succession des périodes du monde resterait sans lumière s'il n'y avait pas l'éclat lumineux des ongles de Śrī Vallabha.'

[90] Sūradāsa, le premier des huit poètes consacrés par la secte vallabhite (*aṣṭa-chāpa*) qui ont tous composé en braj, était selon la légende aveugle, si bien que son nom signifie populairement maintenant 'un aveugle'. Ici, Sūra dit qu'il est 'deux fois aveugle', physiquement et spirituellement; il avoue ceci par humilité dans sa 'signature' et il ajoute qu'il est alors un serviteur inutile.

UN CATALOGUE DESCRIPTIF DES MANUSCRITS MARATHI DANS LA COLLECTION DE CHARLES D'OCHOA DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE PARIS

PAR

S.G. TULPULE

A DESCRIPTIVE CATALOGUE OF THE MARATHI MANUSCRIPTS IN THE CHARLES D'OCHOA COLLECTION OF THE BIBLIOTHÈQUE NATIONALE PARIS

BY

S.G. TULPULE

INTRODUCTION

Le *Catalogue Sommaire des Manuscrits Indiens* d'A. CABATON (Paris 1912) enregistre environ 70 manuscrits «mahrattes», sous la Section III, «manuscrits indiens». Un certain nombre d'entre eux ainsi que quelques livres marathi lithographiés avaient déjà été catalogués dans le *Journal Asiatique* Vol. XI, janvier 1848, pp. 71–78. Cet ensemble conservé à la Bibliothèque nationale appartient à la collection rassemblée par Charles d'OCHOA qui séjourna en Inde en 1843–44. Le manuscrit N° 8990 le fait naître en France le 26 février 1816 et fournit aussi son horoscope, préparé par un astrologue indien. Ch. d'Ochoa s'était pris d'intérêt pour l'histoire et la littérature marathi et, après de volumineux échanges de

correspondance avec le gouvernement français, réussit à obtenir une mission scientifique en Inde. Il y vint au début de 1843. Son projet originel était de débarquer à Goa et de rejoindre Hyderabad à travers un circuit passant par Mangalore, Madurai, Tanjore, Pondichéry, Bijapur et Vijayanagar. Mais il changea de plan et, au lieu de Goa, il débarqua à Bombay. De là il vint à Poona qui même alors était un centre d'études où il fit la connaissance de Vishnushastri Bapat, expert en Sanskrit et Marathi. Ils devinrent bientôt amis et Vishnushastri commença à fournir à Charles d'Ochoa les manuscrits dont il avait besoin pour écrire une histoire des Marathes et de leur littérature. Nilkanthshastri Thatte, autre fameux pandit de Poona, l'aida aussi de la même façon. Le ms. 690, qui est une liste de la collection personnelle de ce pandit Sanskrit, donne quelque idée de sa richesse et de sa diversité. Elle comprend environ 500 titres d'œuvres appartenant aux diverses branches de la connaissance: rhétorique, grammaire, prosodie, yoga, Mimansa, Dharma, etc. . . La troisième source de Charles d'Ochoa dans sa quête de manuscrits était un Musulman du nom de Gosha Mahammad, qui agissait comme un intermédiaire. Il avait engagé un copiste pour recopier les manuscrits nécessaires à Charles d'Ochoa et lui payait le maigre salaire de 2 Roupies pour mille vers, prenant trois roupies pour lui-même. De cette façon Charles d'Ochoa put recueillir des copies de maints manuscrits Sanskrits et Marathis qu'il souhaitait utiliser comme sources pour une histoire de la littérature indienne. Ce genre de matériaux se retrouve, par exemple, dans les manuscrits 678 et 684 qui portent le titre: «Documents sur l'histoire littéraire des Mahrattes» . . . Il semble que, pendant son séjour à Poona, Charles d'Ochoa se soit installé près du lieu-dit Gār Pīr et ait rayonné à partir de là jusqu'à des sites aussi éloignés que Pandharpur et Bijapur pour enrichir sa collection de manuscrits et sa connaissance de l'histoire des Marathes.

Le manuscrit 764 contient des lettres écrites par des officiers de gouvernement à Poona au secrétaire de la Rāṇī de Jath, Bhagirthibai Daphale, lui demandant de s'occuper de Charles d'Ochoa et de l'aider au cours de son voyage dans son territoire. L'une de ces lettres, écrite en écriture moḍī le désigne sous le nom de «Mester Dochva» et son pays sous celui de «Farasis». En voici le texte:

> गगाजळ भागीर्थीबाई डफळे पों जत व करजगी यासी आज्ञा केली अैजी जे. फरासीस मुलकांतील रहणार मेस्तर डोचवा साहेब देसांतरीयास आलेत. तारीख २४ फेबरवारी रोजी सातारीयाहून खानापूर व जतेवरून विज्यापुरास जाणार व पुढे पंढरपूर व आकलकोट येथे जाणार. त्याची सिकाईत व्हावी म्हणोन मेहरबान रसादेंट साहेब बहादुर याजकडून लिहून आले असे. तरी मेहरबान डोचवा साहेब बहादुर जतेस व आणखी तुमचे महालातील गावी मुकाम होतील तेथे त्यांची सरबराईचा चांगला बंदोबस्त ठेऊन त्याजला हरयेकविसी मदद लागेल ती देऊन साहेब बहादुर तुमचे महालातून पुढे गेल्यानंतर विनंती लिहिणे जाणिजे. तारीख २२ फेबरवारी संन १८४४ ई. मोर्तब असे:

Charles d'Ochoa visita beaucoup de lieux et recueillit quelques originaux et beaucoup de copies. Le ms. 8990 rend compte de ses incursions sur des sites de pèlerinage comme Alandit et Dehu, tous deux près de Poona. Il fourmille de détails et décrit ces lieux tels qu'ils étaient il y a 150 ans. Au total, il semble avoir utilisé son temps très efficacement à rencontrer des gens, à recueillir des manuscrits, à en faire copier, à apprendre le Marathi et à se familiariser de plus en plus avec la région et la population qu'il étudiait. Le ms. 685 est très important à cet égard. Il contient une liste des temples hindous de Poona, au nombre de 188, classés par quartiers. La plupart existent encore aujourd'hui, quelques uns prospères.

La collection présente laissait augurer une plus riche moisson. Malheureusement, le climat indien ne convenait pas à Charles d'Ochoa qui commença à souffrir de dysenterie. Il était

soigné par des médecins européens qui, finalement, lui conseillèrent de rentrer en Europe. Il mourut sur le vapeur qui le ramenait en France en 1844. Il avait alors 28 ans. Se collection de manuscrits fut envoyée en France et portée à la connaissance du monde savant en 1848 grâce à un premier catalogue rédigé par E. Burnauf, Reinaud et G. De Lagrange, publié dans le Journal Asiatique, et précédé de cette *Note de la rédaction du Journal*:

> «La collection de manuscrits orientaux recueillis dans l'Inde par feu M. Ch. d'Ochoa, que M. le Ministre de l'Instruction publique avait chargé d'une mission scientifique en Orient, étant devenue la propriété du Gouvernement, M. de Salvandy en a fait don à la Bibliothèque royale. Mais avant de la faire déposer dans le cabinet des manuscrits, M. le Ministre a chargé deux membres de la Société asiatique d'en rédiger un catalogue sommaire. Ce catalogue, qui a été exécuté à la fin de l'été de 1846, n'était pas destiné à voir le jour; mais M. de Salvandy a désiré qu'il fût publié dans le Journal de la Société asiatique, afin que les orientalistes pussent se faire une idée de ce que renferme la collection de M. d'Ochoa. La commission du Journal s'est empressée de se rendre au désir de M. le Ministre, et elle est heureuse de lui adresser ici les remercîments de tous les amis de la littérature orientale».

Ce catalogue dénombre 75 manuscrits «mahrattes». Mais cette liste est inexacte car elle comprend aussi quelques ouvrages sanskrits. En outre, elle est entremêlée de quelques livres marathi lithographiés qu'on ne peut considérer comme des manuscrits. Aussi a-t-elle été révisée par A. Cabaton dans son *Catalogue Sommaire des manuscrits indiens*, publié à Paris en 1912. Mais le catalogue de Cabaton incluant aussi sous le Marathi quelques manuscrits Sanskrit, Hindi et Rajasthani, doit être aussi révisé. Par exemple, la première entrée elle-même, N° 639 page 89, mentionne une œuvre appelée *Padmāvatī caritra* qui est en Sanskrit mais sans «glose mahratte». Les Nos. 655 et 656 contiennent des couplets hindi ou *dohās* de Kabir, et ne peuvent être classés en Marathi. C'est aussi le cas des Nos. 664, 880 et 883, tous en d'autres langues que le Marathi. Ainsi, sur les 69 manuscrits étudiés dans la collection d'Ochoa, environ 60 peuvent être considérés comme Marathi.

Ces 60 manuscrits entrent dans deux catégories: 1. historiques, 2. littéraires. Le premier groupe peut être subdivisé en deux sous groupes, respectivement histoire dynastique et histoire mythologique. Sous ce dernier titre on peu classer le N° 643 qui rend compte du début de l'ère Śālivāhana, le N° 658 qui est l'histoire de Puṇḍalika, le premier dévot du dieu Viṭṭhala de Pandharpur et le N° 675 qui est une chronique mythologique de Kāshīkhaṇḍa. Des trois, le premier est purement fantaisiste et le dernier traditionnel. Mais le N° 658 donne un récit très original de la vie de Puṇḍalika, le fondateur du mouvement de Bhakti dans le Sud. Il est en vers et contient 226 strophes dans le mètre populaire dit *Ovī*. Il a quelque chose d'original à dire sur le dévot Puṇḍalika, la rivière Candrabhāgā et la toponyme Paṇḍharī.

Parmi les histoires dynastiques, le *Bimbākhyāna* (deux mss. 644 et 679) raconte l'histoire de Bombay et peut être comparé à un texte publié, le *Mahikāvatīcī Bakhar* (Ed., V.K. Rajavade, Poona, Śaka 1846). Le *Śivacaritra* qui constitue l'essentiel du ms. 661 semble être une version de la fameuse *Chronique de Śivājī* par Sabhāsada. Les mss. 686, 687 et 688 contiennent quelques uns des documents originaux pour l'histoire du royaume marathi que Charles d'Ochoa voulait écrire. De ces divers matériaux, la seule œuvre dont on peut recommander la publication est le N° 658, le *Puṇḍalikākhyāna* ou Histoire de Puṇḍalika.

Dans la catégorie des manuscrits littéraires deux méritent une attention spéciale. Le N° 640, *Jñāneśvarī-paribhāṣā*, glose de la *Jñāneśvarī*, l'un des plus grands textes Marathi écrit en 1290. Cette glose est très importante pour un dictionnaire historique du marathi et devrait être publiée. Le second, le N° 641, est un traité de prosodie, appelé *Chandovicāraṇā* par son auteur, Ramacandra. Il mérite aussi la publication car il recouvre une grande variété de mètres du marathi ancien. Le ms. 688 est une version marathi de *Pañcatantra*, la fameuse collection sanskrite d'histoires didactiques. Il semble que le *Pañcatantra* ait fait l'objet de versions marathi d'époques et d'auteurs différents, et cette version sera utile dans une étude comparative. Il y a enfin une collection de choses populaires féminines, ou *Ovīs*, dans le ms. 804, dont la publication enrichirait le folklore marathi.

Tels sont les quelques manuscrits originaux et importants de la collection de Ch. d'Ochoa qui méritent une attention spéciale. Je recommanderais surtout la publication de deux d'entre eux, 1. la *Jñāneśvarī-paribhāṣā* (N° 640) et 2. le *Chandovicāraṇā* (N° 641). Charles d'Ochoa recueillait surtout des copies de manuscrits marathi et non les originaux. Sa collection est donc naturellement riche en copies et plutôt pauvre en originaux. Cependant les lettres écrites par lui et pour lui mériteraient la publication. Sur la base de sa correspondance, il reste à écrire un bel article sur lui-même et son œuvre, ce qui servirait à l'étude sociale du Mahārāṣtra de son temps.

J'ai eu connaissance de cette collection il y a quelques années à travers un article non publié sur Charles d'Ochoa par Mme. Vasundhara Filliozat, que j'ai traduit en Marathi et fait publier dans le journal *Kesarī* de Poona. Mme. F. Mallison s'y intéressa tout spécialement et décida M. François Gros, le directeur de l'EFEO à Paris à me confier la mission de préparer un catalogue descriptif de cette collection. Avec leur aide et celle de Pierre Filliozat, de Mme. Rageau, bibliothécaire et de M. Ribet, secrétaire de l'EFEO, j'ai pu mener ce travail à son terme. Que tous soient remerciés pour avoir rendu mon séjour à Paris utile et agréable.

Poona, le 26 juin 1986. S.G. Tulpule

INTRODUCTION

The 'Catalogue Sommaire des Manuscrits Indiens' by A. Cabaton (Paris 1912) registers about 70 manuscripts as 'Mahratte', or Marathi, under section III which is 'Manuscrits Indiens'. Some of these along with a few litho-printed Marathi books are also listed in the Journal Asiatique, Vol. XI, January 1848, pp. 71–78. This manuscript and printed material which is preserved in the Bibliothèque Nationale, Paris, belongs to the collection made by Charles d'Ochoa who was in India during 1843–44. Charles d'Ochoa was born, according to an entry in the Ms. No. 8990, in France on the 26th of February 1816. This Ms. also gives his horoscope as prepared by an Indian astrologer. Mr. d'Ochoa got himself interested in the history and literature of the Marathas and after a good deal of correspondence with the French Government, he succeeded in getting some financial assistance to go to India and study there. Accordingly, he went to India at the beginning of the year 1843. His original plan was to land in Goa and then proceed in the direction of Hyderabad by taking a circuitous route via Mangalore, Madurai, Tanjore, Pondicherry, Bijapur and Vijayanagar. But he changed his plan and instead of landing in Goa, he landed in Bombay. From Bombay he left

for Poona, which was even then a seat of learning, where he was introduced to Vishnushastri Bapat who was well versed in both Sanskrit and Marathi. Soon they became friends and Vishnushastri Bapat started supplying him with manuscripts which Charles d'Ochoa required for writing a history of the Marathas and their literature. Nilkanthshastri Thatte, another renowned Pandit of Poona, also helped him in this direction. Ms. No. 690, which is a list of the private collection of this Sanskrit Pandit, gives some idea about its richness and variety. It contains about 500 titles of works on various branches of knowledge like Rhetorics, Grammar, Metrics, Yoga, Mimamsa, Dharma etc. Charles d'Ochoa's third source in his endeavour to collect manuscript material was a Muslim named Gosha Mahammad who acted as an agent or middle man. He had engaged a writer to copy the manuscripts required by Charles d'Ochoa and paid him a pittance of Rupees 2/- per thousand verses keeping Rupees 3/- for himself. In this manner Charles d'Ochoa could collect copies of a number of Sanskrit and Marathi manuscripts which he wanted to use as source-material for a History of Indian literature. This kind of material is found, for example, in Mss. Nos. 678 and 684 which bear the title "Documents sur l'histoire litteraire des Mahrattes". . It seems that while in Poona Charles d'Ochoa used to camp near the place called Gār Pīr and make journies from there to distant places like Pandharpur and Bijapur to enrich his manuscript collection and knowledge of the history of the Marathas. Ms. No. 764 contains letters written by Government officers in Poona to the Secretary of the Rāṇī of Jath, Bhagirthibai Daphale, asking him to look after and help Charles d'Ochoa as he travelled through her territory. One of these letters, written in the Moḍī script, reads as follows. It refers to d'Ochoa as 'Mester Dochva' and his country as 'Farasis'.

गंगाजळ भागीर्थीबाई डफळे पो जत व करजगी यासी आज्ञा केली अैसी जे. फरासीस मुलकांतील राहणार मेस्तर डोचवा साहेब देसांतरीयास आलेत. तारीख २४ फेबरवारी रोजी सातारीयाहून खानापूर व जतेवरून विज्यापुरास जाणार व पुढे पंढरपूर व आकलकोट येथे जाणार. त्याची सिकाईत व्हावी म्हणोन मेहरबान रसादेंट साहेब बहादुर याजकडून लिहून आले असे. तरी मेहरबान डोचवा साहेब बहादुर जतेस व आणखी तुमचे महालातील गावी मुकाम होतील तेथे त्यांची सरबराईचा चांगला बंदोबस्त ठेऊन त्याजला हरयेकविसी मदद लागेल ती देऊन साहेब बहादुर तुमचे महालातून पुढे गेल्यानंतर विनंती लिहिणे जाणिजे. तारीख २२ फेबरवारी संन १८४४ ई. मोर्तब असे:

Charles d'Ochoa visited a number of places and collected a few original and many copied manuscripts. Ms. No. 8990 gives an account of his shorter trips to places of pilgrimage like Alandi and Dehu, both near Poona. It is full of details and describes these places as they were a hundred and fifty years ago. On the whole, he seems to have used his time very fruitfully meeting people, collecting manuscripts, getting some copied, learning Marathi and making himself more and more acquainted with the region and people of his study. The Ms. No. 685 is very important from this point of view. It contains a colonywise list of the Hindu temples in Poona which total to 188. Most of them are still existing and some are flourishing.

The present collection promises of a still richer one. But unfortunately the Indian climate did not suit Charles d'Ochoa and he started suffering from dysentery. He was being treated by European doctors, but finally they advised him to go back to Europe and he died on the steamer which was taking him to France in 1844. He was 28 then. His collection of manuscripts was sent to France and was brought to the notice of the scholarly world in 1848 when it was catalogued for the first time by Professor Burnauf who introduced it thus: (English translation of the original French by Dr. Gudrun Bühnemann)

"This collection of Oriental manuscripts collected in India by Charles d'Ochoa whom the Minister for Public Instruction had asked to carry out the scholarly mission to the Orient.

After the collection became the property of the Government, Mr. de Salvandy donated it to the Bibliotheque Royal. But before depositing it in the Manuscript Hall, the Minister asked two members of the Asiatique Society to make a brief catalogue of its contents. This Catalogue, which was finished towards the end of the summer of 1846, was not destined to see the light of the day. But Mr. de Salvandy desired that it should be published in the Journal of the Asiatique Society so that the Orientalists could get an idea of what this collection of Charles d'Ochoa consists. The Committee of the Journal Asiatique fulfilled the wish of the Minister and it is pleased to make it known to all the friends of Oriental literature."

(Journal Asiatique, January 1848, p. 66)

This Catalogue lists 75 Mss. as Marathi. But the list is not correct as some Sanskrit works are also included in it. Similarly, it is mixed up with the titles of some early litho-printed Marathi books which cannot be called manuscripts. So, this list was revised by A. Cabaton in his 'Catalogue Sommaire des Manuscrits Indiens', published in Paris in 1912. Cabaton's Catalogue also includes some Sanskrit, Hindi and Rajasthani manuscripts under Marathi and has, therefore, to be revised. For example, the very first entry, No. 639 on p. 89, mentions a work called 'Padmāvatī-caritra' which is in Sanskrit but without any 'glose mahratte'. Similarly, Nos. 655 and 656 contain Hindi *dohās*, or couplets, of Kabir and cannot be listed under Marathi. The same is the case with Nos. 664, 880 and 883 all of which are in languages other than Marathi. Thus, out of the 69 Mss. studied from d'Ochoa's collection, only about 60 can be called Marathi.

These 60 Marathi manuscripts fall into two groups: (1) Historical, and (2) Literary. The first group can be further divided into two sub-groups of Mythological and Dynastical histories respectively. Among the mythological histories can be listed No. 643 which is an account of the beginning of the Śālivāhana Era, No. 658 which is the Story of Puṇḍalika, the first devotee of god Viṭṭhala of Pandharpur, and No. 675 which is a mythological chronicle of Kāshīkhaṇḍa. Of these three, the first is just imaginary, and the last is traditional. But No. 658 gives a very different account of the life of Puṇḍalika, the founder of the Bhakti movement in the south. It is in the verse form and contains 226 verses in the popular Ovī metre. It has something different to tell about Puṇḍalika, the devotee, the river, Candrabhāgā, and the place-name, Paṇḍharī.

Among the dynastical histories come the Bimbākhyāna (Nos. 644 and 679, two mss.), which is the account of the history of Bombay, and which can be compared with the published Mahikāvatīcī Bakhar (Ed., V.K. Rajavade, Poona, Śaka year 1846). The Śivacaritra, which forms the bulk of Ms. No. 661, seems to be a rendering of the well known Chronicle of Śivājī by Sabhāsada. Mss. Nos. 686, 687 and 688 contain some source-material for a History of the Marāṭhā kingdom which Charles d'Ochoa had a plan to write. From this varied type of material the only work which can be recommended for publication is No. 658 which is the 'Puṇḍalikākhyāna', or the Story of Puṇḍalika.

In the literary group of manuscripts, two deserve special attention. One is No. 640 which is the '*Jñāneśvarī-paribhāṣā*', or a Gloss of the *Jñāneśvarī*, one of the greatest works in Marathi

written in 1290 A.D. This Gloss is very important from the point of view of a Historical Dictionary of Marathi and deserves to be published. The second, No. 641, is a work on Metrics and is called '*Chandovicāraṇā*' by its author who is Ramacandra. This work is also worth publishing as it covers a wide range of old Marathi metres. Manuscript No. 688 is a Marathi version of the *Pañcatantra*, the famous collection of didactic stories in Sanskrit. It seems that the *Pañcatantra* was rendered into Marathi at different times by different authors and the present rendering will be useful for a comparative study. Then there is a collection of women's Folk-songs, or *Ovīs*, in the Ms. No. 804 which, if published, will enrich the Marathi folklore.

These are the only original and important manuscripts in Charles d'Ochoa's collection which deserve more attention. If I am asked to recommend two works for publication from among these, I will recommend (1) The *Jñāneśvarī-paribhāṣā*, in No. 640 and (2) The *Chandovicāraṇā*, in No. 641. Charles d'Ochoa was mainly engaged in collecting copies of Marathi manuscripts and not the original ones. Naturally, his collection is fairly rich in copies, but rather poor in originals. However, the letters written by him and for him are worth consideration for publication. A nice article can be prepared on him and his work on the strength of his correspondence which is useful for a social study of the Mahārāṣṭra of his time.

I came to know about this collection some years ago through an unpublished article on Charles d'Ochoa by Dr. Vasundhara Filliozat, of Paris, which I translated into Marathi and got published in the Kesarī of Poona. Dr. Fr. Mallison took special interest in it and persuaded Professor Fr. Gros, Director EFEO, Paris, to invite me to France and entrust the work of preparing a Descriptive Catalogue of this collection to me. I could do it with the help of Drs. Vasundhara and Pierre Filliozat, Dr. Fr. Mallison, Dr. Christiane Rageau, Librarian, EFEO, and Mr. Ribet, Secretary, EFEO. It is my pleasant duty to thank Prof. Gros and them all who made my stay in Paris very enjoyable and fruitful.

Poona, June 26, 1986. S.G. Tulpule

No. 638

Padmāvatī-caritra. A work in Sanskrit, wrongly entered as 'avec une glose mahratte' in the Catalogue.

No. 639

Rāmāryās. The ms. contains 108 verses in the Āryā metre in Sanskrit glorifying Lord Rāma and their Marāṭhī rendering in verse form. The Marāṭhī verses are metrically faulty and orthographically incorrect. They are, however, not a 'glose mahratte' as the Catalogue says, but versified translation of the original Sanskrit āryās. The author is Mudgalācārya whose dates are unknown.

No. 640

Jñāneśvarī-paribhāṣā, wrongly described as "Traité de philosophie en sanscrit en mahratte" in the Catalogue. This is a gloss of select words from the *Jñāneśvarī*, the well known commentary on the *Bhagavadgītā* by Jñānadeva written in 1290 A.D. The ms. is dated 1766 of the Śaka Era which is 1844 A.D. and the name of the author is not mentioned. In all about 1200 words are glossed chapterwise. The work is comparable with a similar gloss of the *Jñāneśvarī* entitled *Jñāneśvarī-ṭipaṇa*' edited by

M.S. Kanade and S.B. Kulkarni (Poona University Publication, Poona, 1968). The work deserves to be published, as it defines some vocables from the *Jñāneśvarī* in a novel way.

No. 641

The ms. contains (1) *Śrutabodha*, a Sanskrit versified work on Metrics by one Kālidāsa, and (2) a Sanskrit-Marāṭhī work, '*Chandonāma-vicāraṇā*', on Metrics by Rāmacandra who calls himself a disciple of Lakṣmīpati. This second work begins with Sanskrit and proceeds with Marāṭhī thus:

छंदोमंजरी अशि हे बहु उपायीं। अर्पाया सजलघनाभ कृष्णपायीं।।
रामजोतिषी करूनी रसज्ञ लोका। प्रार्थीतो तुमीच परी बरी विलोकां।।
येथें बहुग्रंथमतानुसारें । नामें गण स्वल्प वदेन सारें।
जाणावया प्राकृत पद्यमाला। निर्मोनि अर्पी पुरुषोत्तमाला।।

The author has given Marāṭhī illustrations, composed by himself, of 80 metres in all. The work is incomplete.

No. 642

The ms. contains devotional poems, *padas*, by poet-saints like Dāsa (not the famous Rāmadāsa), Amṛteśvara (on Mallāri), Ekā Śivarāma, Kokila Gaṅgādhara, Raṅganātha, Śrīdhara, Ekanātha, Śivadina and Keśavasvāmī. The ms. also contains poems composed in Braja and Hindī.

No. 643

The Catalogue wrongly describes this ms. as "Prières en mahratte". It is on the other hand an account in five pages of the history of the beginning of the Śālivāhana Śaka era. It is the story of the daughter of a Brahmin in Paithan who became pregnant from a Brahmin in a dream and gave birth to a son who later defeated King Vikrama of Ujjayini who attacked Paithan and established the Śaka era. Since then, the story tells us, the Śālivāhana Śaka prevails on the south of the river Narmaḍā and Vikrama saṁvatsasa on the north. The ms. is in the Moḍī script.

No. 644

Bimbākhyāna, by Lakṣmaṇa Prabhudāsa, containing Chapters 1 to 13 and about 1200 verses in the ovī metre. The date of the scribe is Śaka year 1755, or A.D. 1833. Some pages are blank depriving us of a few verses. The author says about his work:
ह्ना मुख्य पाटकराचा ग्रंथ। येकाक्षराचा परमार्थ। दोहीं पक्षीं आहे स्वार्थ। श्रोते तुम्ही ऐका।। (१. १०)
The word 'Phiraṅgī', meaning the Franks or the Portuguese, is derived by the author as follows: मक्षत्वामाजीं फिरले। फिरंगी नाम पावले (१३.२९) This etymology of the word suggests that the Franks or the Portuguese were traiters. This historical chronicle is also known as '*Mahikāvatīcī Bakhar*' and has to be compared with a similar work edited by V.K. Rajvade (Poona, Śaka 1846). The work is of a composite nature bringing together accounts written at different times.

No. 645

Contains shorter poems of Vāmana Paṇḍit (1618–1695) totalling to 38. A list of these poems is given on pp. 90–91 of the Catalogue Sommaire des Manuscrits Indiens.

No. 646

The ms. contains devotional poems, or abhaṅgas, 35 in all, mainly of Tukārāma and a few of other poet-saints like Cokhā Meḷā, and Ramāvallabhadāsa.

No. 647

Rāmavijaya, of Śrīdhara (1703 A.D.). Ch. 1–40. The ms. was written for Charles d'Ochoa in January 1844.

No. 648

The ms. contains (1) *Bāḷakrīḍā* by Anantasuta Viṭṭhala, Ch. 1–3, and total number of ovīs 138, and (2) a *Santamālikā* by Jayarāmasuta, giving a list of saints. Both the mss. are undated.

No. 649

This is an incomplete copy of the 11th chapter of the 11th section (Ekādaśa skandha) of the *Bhāgavata* of Ekanātha. The ms. is undated.

No. 650

The ms. contains (1) *Rāmadāsa-caritra*, or Life of Saint Rāmadāsa, in prose and is left incomplete. It covers the earlier part of his life when he left the marriage-hall and ran away to the bank of the river Godāvarī near Nasik. It says that his bride-designate was his maternal cousin from Asangaon, which seems to be a newly recorded fact; and (2) A few sub-sections from the *Dāsabodha* of Rāmadāsa.

No. 651

The ms. contains (1) a prose rendering of the first eight chapters of the *Bhaktavijaya* of Mahīpati, and (2) copies of Mahīpati's lives of Jayadeva, Nāmadeva, Jñānadeva, Tulasīdāsa and Kabīr. The ms. is undated.

No. 652

Tukārāma-caritra from Mahīpati's Bhaktalīlāmṛta (Ch. 1–17). The ms. is dated Śaka year 1749, or 1827 A.D., and contains 3635 verses, including the abhaṅgas, in the ovī metre.

No. 653

This ms. is in the form of a note-book, or bound book, containing 170 pages of Tukārāma's abhaṅgas, or devotional poems, mainly about the Bāḷakrīḍā of Lord Kṛṣṇa and some metaphorical poems like Ḍaur, Saurī, Muḍhā and others. The paper and the script look old.

No. 654

This ms. contains the following writings: (1) *Vārī Dāmājīcī*, from folios 1 to 19, in a metre resembling the ovī but having six feet, by a disciple of Amṛtarāya; (2) Life of Janābāi, folios 1–12; (3) Two abhaṅgas of Tukārāma; (4) Life of Mīrā, folios 1–16 with a total of 65 ovīs; (5) Story of Rādhābāi of Pandharpur whose husband, Govinda, leaves the place in search of food and clothing and in whose absence God, in the form of a midwife Raṅgābāi, helps her deliver a son. Total no. of ovīs 42. Undated and anonymous ms.; (6) Lives of Kabīr and Rohidāsa, in Hindī; (7) Life of Kānhupātrā, by Basvaliṅga (17th century); (8) Life of Rākā, the potter saint, verses 48; (9) An imaginary account of two brothers, Śāḍa and Saman, who came from the north and were devotees of God Viṭṭhala of Pandharpur. He brings back to life one of them who had died of snakebite. In verse no. 39, God Viṭṭhala is called Ṭopīvālā suggesting his headwear.; (10) An imaginary account of the meeting of Tukārāma and Rāmadāsa which took place at the instance of King Śivājī; (11) *Amṛtāce abhaṅga*. It seems Nectar lost all its taste in the heaven. So Indra and other gods came to Pandharpur to have a taste of the nectar of the Divine Name which was sung there in the *kīrtanas*,

or devotional singing. They then ate at Cokhā Meḷā's place where his food tasted like the very nectar and hence the title of these poems. Their authorship is given to Tukārāma which is doubtful; (12) Life of Gorā, the potter saint, attributed to Uddhava Cidghana (17th century); (13) The title of this ms. in the Catalogue is misleading. '*Devāsakesaālā*' means 'God got hair', and cannot be the title. It is an account in 46 verses in the ovī metre of how god Viṭṭhala of Pandharpur got genuine hair on his head when challenged by the Muslim king of Bidar; (14) A funny story, in verse form, of young Tukārāma going to the river Indrāyaṇī and entering *samādhi*, burying himself for four months under a mound of sand; (15) An account of how Cokhā Meḷā, the poet-saint, fed God with rice and curds on the Sādhana-dvādaśī day; (16) Life of Kamāl, the son of Kabīr, by Rāmacandrasuta; (17) Life of Dhaneśvara (and not Bhaneśvara as the Catalogue says) by Mādhvanātha belonging to the 17th century; (18) Life of Māṇakojī Bodhalā of the 17th century; (19) Life of Bhairavabhaṭa, attributed to Uddhava Cidghana. This Brahmin of Paithan, on being ridiculed by his wife, first became a Muslim and then again a Hindu.

This is a pocket-size volume of imaginary writings about the lives of saints. Its contents are not worth consideration.

No. 655–656

These two mss. contain some Hindī doharās of Kabīr and therefore are not considered here.

No. 657

Dharaṇekarāce Abhaṅga (and not Caraṇekarāce as the Catalogue says). Dharaṇekara means one who sits obstinately at the door of someone in order to get his wish fulfilled. These abhaṅgas pertain to an incident in the life of Saint Tukārāma when a Brahmin who was sitting obstinately at the shrine of Saint Jñānadeva was directed by him to Tukārāma for being initiated into way of Bhakti. (Cf. Tukārāma Gāthā, Bombay 1950; Nos. 2317–2323)

No. 658

Contains (1) *Puṇḍalīkākhyāna*: The Story of Puṇḍalīka who is supposed to have made god Viṭṭhala stand on a brick forever in Pandharpur. It is by Rudrasuta and written in verse form with a total of 226 ovīs. The story gives slightly different accounts of the river Candrabhāgā, the sage Puṇḍalīka and the holy place Pandhari. The work is important historically and mythologically and, therefore, worth publishing. (2) *Gajagaurī-ākhyāna* by Sadāśiva, the son of Hari, in verse form. (3) *Prātaḥsmaraṇa*, a hymn in Sanskrit.

No. 659

Hariścandra-ākhyāna by Śrīdhara. This forms the 30th chapter of his major work, *Pāṇḍavapratāpa*, and is followed by some abhaṅgas of Tukārāma and Nāmadeva.

No. 660

This ms. is wrongly listed in the Catalogue as 'Kadārāmadāsābhimāni' which is actually the last line of verse No. 37 of the '*Manāce Śloka*' of Rāmadāsa. The ms. contains (1) *Manāce Śloka by* Rāmadāsa, from 37 to 200; (2) *Ānandalaharī*, a short philosophical poem by Ekanātha, copied by Murudkhar in Śaka year 1682; (3) *Bāḷakrīḍā : Ceṇḍūphaḷī*, by Anantasuta Viṭṭhala, undated; (4) *Garuḍākhyāna* by Ekā Janārdana, in 49 verses in the ovī metre; (5) Some Sanskrit text, incomplete and undated.

No. 661

Śivacaritra, being a chronicle of King Śivājī, written in the Moḍī script. The ms. contains 54 folios and gives an account of the period beginning with Mālojī Bhosale and ending with the marriage ceremony of Savāi Mādhavrāv Peshvā for whom the chronicle was written. This is not a complete life of King Śivājī, but only an account of a certain period of Maratha history.

No. 662

Bhaktavijaya of Mahīpati. Ms. secured by Charles d'Ochoa from Pandharpur, spelt as Panderpeur. The ms. was copied in the Śaka year 1723 by Ānandarāya and contains 320 folios.

No. 663

Yekādasī-māhātmya Bakhar. (Wrongly printed as "Yeka dechi mahatmiye bhakar" in the Catalogue). This is the traditional story about the religious fasting on the 11th day of each fortnight of the month with slight variations. It is not a *bakhar* in the usual sense of the term which means a historical chronicle. The ms. is written in the Modī script, and is in prose. The date of the ms. is Śaka year 1743, or 1821 A.D.

No. 664

Bhaktmāla, a work in a dialect of Hindī and hence not to be considered here. It may be mentioned, however, that Nābhājī's *Bhaktamāla* is an important source material for hagiographical literature in medieval India.

No. 665

Svātmānubhava, attributed to Saint Jñānadeva. The ms. was done in the Śaka year 1661 and contains 230 ovīs.

No. 666

Paramāmṛta, of Mukundarāja, one of the earliest poets of Marāṭhī and the author of the *Vivekasindhu*. The present ms. may be useful in preparing a critical edition of the *Paramāmṛta*. It is dated Śaka year 1753.

No. 667–668

Dāsabodha, of Rāmadāsa, in two volumes, the first one containing the first eight chapters and the second one the twelve remaining. An undated ms., but not very old.

No. 669

Vivekasindhu, of Mukundarāja, containing the first 15 chapters. The ms. seems to have been prepared for Charles d'Ochoa.

No. 670

Nāmadeva-caritra, by Nāmā Pāṭhak. This is not a complete biography of Saint Nāmadeva, but only an account of how God Viṭṭhala ate the food offered by him as *naivedya*.

No. 671

Mūḷastambha, by Dattātreya Avadhūta. This is a Marāṭhī rendering of the original which is in Sanskrit and is in the form of a dialogue between Īśvara and Pārvatī. It contains 515 verses in the *ovī* metre divided into 7 chapters. The subjects treated are mainly philosophical like the *pañcīkaraṇa* etc. There are two other works with the same title and of a similar nature. (Vide V.L. Bhave, *Mahārāṣṭra Sārasvata*, 6th ed., 1982; Vol. I, pp. 30, 31, 237–238.) One is by Mukundarāja and the other is by Premadāsa. The present one adds to this number and offers a comparative study.

No. 672

Gītāṭīkā, or a Commentary on the *Bhagavadgītā*, attributed to Jñānadeva which is not possible as the author pays his respects to Jñānadeva himself. The work is poor both in content and style.

No. 673

This ms. contains the following: (1) *Jālandara-ākhyāna*, or the story of Jālandhara, the mythological scholar-demon. Written in the Śaka year 1686, corresponding to 1764 A.D. The poem contains 143 verses, out of which the first 74 are missing, and 7 songs, all composed in a loose manner. The author seems to be some Rāma as he calls himself Sītāvallabha. The work is not known to the historians of Marāṭhī literature, and therefore deserves to be published. (2) *Bhānudāsa-caritra*, or the Life of Bhānudāsa who is supposed to have brought back the image of god Viṭṭhala from Vijayanagar to Pandharpur. The author's *mudrikā*, or signature, stands as Līlāviśvambhare; but he mentions no date. The poem contains 52 ovīs. (3) *Karmavipāka-kathā*, in the form of a dialogue between Hari and Hara. The poem contains 264 ovīs and is divided into 4 chapters. The author, Mṛtyunjaya, is known to the history of Marāṭhī literature, but not his present work. (Cf. V.L. Bhave, *Mahārāṣṭra Sārasvata*, 6th ed., Bombay 1982, pp. 249, 794, 795); (4) *Manāce Śloka*, or Verses addressed to the Mind, by Saint Rāmadāsa. Total no. of verses is 202, as against the usual 205. (5) A few abhaṅgas by Gaṇeśanātha, Janābāi and Tukārāma. (6) A detailed Table of Contents of Śrīdhara's *Rāmavijaya*, which forms its last chapter. (7) *Sāvitrī-ākhyāna*, or the story of Sāvitrī, from the *Vanaparvan* of Mukteśvara's *Mahābhārata*. The ms. is dated the Śaka year 1690, corresponding to 1768 A.D. (8) *Dāsabodha* of Rāmadāsa, from 7.2.6 onwards. The ms. contains only seven *samāsas*, or sub-sections, of the *Dāsabodha*. (9) One or two abhaṅgas each of Rāmīrāmadāsa, Keśava, Nāmadeva, Janābāi, Nārā, the son of Saint Nāmadeva, and Mahādeva. (10) *Junāṭa Puruṣa*, or the Primeval Being, by Rāmadāsa. A highly philosophical poem describing the ultimate Reality metaphorically and in a very poetical manner. (11) Some Poems in Hindī about Gorakhnāth, by Kṛṣṇadāsa-suta; (12) A few abhaṅgas by Dāsa, i.e., Rāmadāsa. (Note: The Catalogue's description of this ms. from No. 9 onwards is not correct.)

No. 674

Some verses and Lāvaṇīs, or amorous songs, by Saganbhāu, Viśvanāthagiri and others. Ms. copied for Charles d'Ochoa.

No. 675

Kāśīkhaṇḍa, or the Chronicle of Kāśīkhaṇḍa, a mythological *bakhar*. The ms. is written in the Moḍī script as is common with bakhars, and contains 34 folios written on both sides. But this is only the *pūrvārdha*, or the first half, and the *uttarārdha* is missing. The ms. is undated. Neither does it mention the name of the author.

No. 676

A Hindī ms. not considered here.

No. 677

A ms. written in Rājasthānī and hence not considered here.

No. 678

This ms. bears the title "Documents sur l'histoire littéraire des Mahrattes" in the Catalogue and contains the following works: (1) *Tīrthāvaḷī*, by Nāmadeva, which is

an account of the pilgrimage made by him together with Saint Jñānadeva. (2) The Catalogue wrongly reads the title of this work as *Nāṭyalikhita* and translates it as "La danse Sacrée par Toukaram". The work is, however, not about dance or dramatics, but is a collection of the abhaṅgas of Tukārāma in which he condemns himself for his own lapses on the path of spirituality. The word 'Nāṭa' comes from the Sanskrit word 'Naṣṭa', meaning condemned, and Tukārāma is here introspectingly judging himself. The word seems to have been read as Nāṭya and hence the wrong interpretation. The abhaṅgas total to 61.

No. 679

Another copy of the chronicle '*Bimbākhyāna*', (See Ms. No. 644 for the first copy).

No. 680

The contents of this ms. are as follows: (1) *Brāhmaṇānī Utpatti*, a work in Gujarātī; (2) *Santamāḷikā*, by Devīdāsa, being a list of Saints and Saint-poets; (3) *Tāṭīce abhaṅga*, by Muktābāi, the younger sister of Saint Jñānadeva. The abhaṅgas are in all 12 and reflect the mellowness of her heart. (4) *Śrutabodha*, by Kālidāsa. A work in Sanskrit; (5) Another *Santamāḷikā*, or a list of Saints; (6) Some Sanskrit verses and their versified Marāṭhī renderings.

The ms. bears the title: "Littérature Mahratte", Pounah (Poona) 1843.

No. 681

The contents of this ms. are as follows: (1) *Tāṭīce abhaṅga*, by Muktābāi, as in No. 680, iii; (2) Abhaṅgas giving an account of Jñānadeva's Samādhi, numbering 12; (3) The *Ākhyāna*, or story, of Bāṇāsura, which is Ch. 28 from the *Harivijaya* of Śrīdhara (1702 A.D.); (4) *Abhaṅgas*, or devotional poems, by Ambā who is little known to the historian of Marāṭhī literature (Cf. V. L. Bhave, *Mahārāṣṭra Sārasvata*, 6th ed., 1983, pp. 349–450, 882). The abhaṅgas are deeply emotional. (5) Another copy of the *Taṭīce Abhaṅga* by Muktābāi; (6) *Abhaṅgas* by Nāmadeva about the Samādhi incident in the life of Saint Jñānadeva; (7) Tukārāma's *abhaṅgas* totalling to 157; (8) *Abhaṅgas* of Tukārāma and Nāmadeva on theme of the Glory of the Divine Name; (9) "*Abhaṅga anubhavika*", of Tukārāma, describing the form of god Viṭṭhala. The style is 'Diḍakī'. (10) *Karuṇāpara Abhaṅgas*, asking for the mercy of God; (11) *Āryās*, 26 in all; (12) A collection of *Āratīs*, or songs sung at the time of worshipping a deity. The ms. contains a long Āratī of 18 stanzas on god Viṭṭhala of Pandharpur giving an account of his devotees and how his image was brought back to Pandharpur by Bhānudāsa; (13) Some songs and *dohās* of Kabīr, in Hindī; (14) *Draupadī's Dhāvā*, which is an SOS song seeking the intervention of God; (15) *Sītāśokaharaṇa*, an episode from the *Rāmāyaṇa*, left incomplete. These mss. were specially prepared for the use of Charles d'Ochoa as can be seen from the remarks at the end of many of them.

No. 682

This volume was also prepared for Charles d'Ochoa and contains the following pieces: (1) *Abhaṅgas* of Tukārāma, Dāmājī, Nāmadeva and Muktābāi; (2) *Āratī* of god Viṭṭhala, by Rāmā Janārdana, which is sung throughout the Cult of Pandharpur; (3) *Āratī* of Saint Ekanātha, by Gopāladāsa; *Mallāri-māhātmya*, in Sanskrit; (4) An *abhaṅga* of Muktābāi, the sister of Saint Jñānadeva; (5) The story of Śālivāhana, pp. 298–306, which is a Nāgarī version of the ms. No. 643 which is in the Moḍī script;

(6) *Rājayoga* and *Priyasudhā*, two shorter poems by Vāmana Pandit, 1618–1695 A.D.; (7) *Abhaṅgas* of Nivṛttinātha, the elder brother and the Guru of Saint Jñānadeva, which do not seem to be genuine.

No. 683

The Catalogue describes this ms. as "Collection de documents sur l'histoire littéraire des Mahrattes, recueillis par Ch. d'Ochoa." The Catalogue gives its details as follows : "Fragments de géographie, d'histoire et de poésie. la plupart manuscrits. – Fol. 2 : Table des matières en mahratte et en français donnant le titre de 14 pièces différentes." The ms., however, could not be traced and, as a result, no further information about the same can be given here.

No. 684

This ms. bears No. 685 in the Catalogue and contains only 12 *abhaġas* of Muktābāi and nothing more. There seems to be some confusion in numbering this and the last ms. According to the Catalogue, this ms. contains the following works : (1) *Abhaṅga* by Jñānadeva; (2) *Rāsacṛiḍā*, an episode in the life of Lord Kṛṣṇa; (3) *Prahlāda-caritra*; (4) Killing of Abhimanyu; (5) Dialogue between Kabīr and Rohidāsa; (6) *Abhaṅgas* of Tukārāma and Janābāi; (7) *Abhaṅgas* of Nāmadeva; (8) An *abhaṅga* wrongly transliterated in the Catalogue as "Punya etc."; (9) The fourth chapter of the Life of Rāmadāsasvāmī (and not 'sāmadāsasvāmī' as said in the Catalogue); (10) The *Haripāṭha* of Jñānadeva, a work critically edited by Dr. Ch. Vaudeville, EFEO, Paris, 1969; (11) *Abhaṅgas* of Nivṛttinātha. None of these works, however, could be found in the present ms.

No. 685

"Documents sur l'Histoire Littéraire des Mahrattes". This is how the Catalogue describes this ms. under No. 684, mixing up the numbers. The ms. contains the following works : (1) 38 *abhaṅgas* of Nivṛttinātha; (2) to (6) as per No. 684; (7) A list of the temples in Poona, Peṭh-wise. The list was prepared in the Śaka year 1765, or 1843 A.D., and is important historically. It tells us that Poona had at that time 188 temples, small and big. The list is restricted to the temples of the Hindus, and there is no mention of any mosque or church. This ms. also contains the fourth chapter of the Life of Saint Rāmadāsa written by Hanumantasvāmī. The ms. is in the Moḍī script, and quotes the chapter known as *Laghubodha* from the *Dāsabodha* of Rāmadāsa (*Dāsa*. 13.6). It further says that this chapter was read out to King Śivājī who, on hearing it, attained the state of *samādhi*.

This is followed by (1) three sub-sections, namely Rājyadharma, Kṣātradharma and Sevakadharma, from the *Dāsabodha* of Rāmadāsa; (2) Hymn to Rāmadāsa by Vāmana Pandit; (3) two *abhaṅgas* of Keśava; (4) *abhaṅgas* composed by Tukārāma when he rejected an invitation from King Śivājī; (5) Rāmadāsa's poem describing the identity between Rāma and Viṭṭhala; (6) Two letters written by Saint Rāmadāsa, in verse form, to his mother and elder brother respectively.

Nos. 686, 687, 688

These three mss., copied in 1805 A.D., bear the title "Mahrata historical collection" in the Catalogue which further says about them: "En trois volumes. – Une table des matières en anglais est placée au commencement de chaque volume". The contents of the three mss. are as follows:

No. 686

(1) A History of the foundation of the Marāṭhā empire under Sewajee Raja (pp. 1–82)

(2) An account of some part of the administration of Narain Row and of his murder by his uncle (pp. 83–116).

(3) Description of the battle of Panipat (pp. 117–189).

(4) Continuation of the Mss. received from? (pp. 190–248).

(5) A fabulous account of Gaṅgādhar Pant (pp. 250–275).

Note

The ms. does *not* contain (1) some genealogies, and (2) Continuation account of the battle of Panipat, as mentioned in the table of contents at the beginning.

No. 687

(1 and 2) Two Histories of the foundation of the Marāṭhā Empire under Sewajee Raja (pp. 1–214).

(3) Origin of the Śālivāhana Era: A Tale (pp. 219–282).

(4) Records of the village of Māṇḍavagaṇ in the Province of Ahmednagar: A Fable (pp. 283–315).

(5) More particulars about Sewajee Raja (pp. 316–345).

(6) The Fable about King Vikramāditya (pp. 347–380).

(7) Professing to be an account of the Peshvās (pp. 382–403).

(8) The Fable about Ārya Bhoja (pp. 405–436).

(9) Emperor Aurangzeb as the Marāṭhās represent him (pp. 437–454).

(10) Another account of the death of Nārāyaṇarāv Peshvā (pp. 456–489).

(11) *Bhiṅgār-māhātmya*, being a poem about Bhingār, old Ahmednagar (pp. 490–503).

(12) *Kaifiyat*, or Account, of the Pātshāha of Delhi (pp. 504–518).

(13) Geneologies, Lists of Forts and Ornaments etc. (pp. 519–656).

No. 688

A ms. of the Marāṭhī rendering of the *Pañcatantra*, the well known collection of didactic tales in Sanskrit. The ms. is written in the Moḍī script. The following *tantras* are included:

(1) Mitrabheda, pp. 1–47.

(2) Suhṛdalābha, pp. 47–75.

(3) Sandhivigraha, pp. 75–132.

(4) Labdhahāni, pp. 132–176.

(5) Saprekṣakaritva, pp. 176–219.

The ms. was written in the Śaka year 1718–1726. On the back of p. 219 is a hand-written note in English about the rule of Mādhavarāv Peshvā. From p. 220 begins "Bakhar Rājiyacī va Peshvyācī", which was written in Karnatak. It continues upto p. 283 and remains incomplete.

No. 689

Bhagavadgītāsāra. A summary of the *Bhagavadgītā* in Marāthī verse written in the Nāgarī script and attributed to Jñānadeva which is very doubtful. A poor work scribed equally carelessly.

No. 690

This is a list of mss. belonging to Nīlakaṇṭhaśāstrī Thatte, a paṇḍit of Poona, who helped Charles d'Ochoa in collecting Marāṭhī mss. The total number of mss. is about 500, all in Sanskrit. They are about various sciences like Grammar, Nyāya, Mīmāṁsā, Kāvya, Metrics, Rhetorics, Yoga, Dharma etc.

No. 732

Marāṭhī Proverbs, Part I. About 500 Marāṭhī proverbs are copied and arranged alphabetically. The work is left incomplete at the letter 'J'. The proverbs it contains are commonly found in the Dictionaries of Marāṭhī Idioms and Proverbs.

No. 736

Contains miscellaneous writings in Marāthī and Persian. The Marāṭhī material runs from p. 117 to p. 137 and contains a work called '*Nighaṇṭaprakāśa*'. It contains the names of plants and herbs as found in the 11 *Nighaṇṭa* works in Sanskrit and the four *kośas*, or glosses, namely the Amara, Trikāṇḍa, Śeṣahārāvalī and Hemacandra. These are arranged alphabetically and their Prakrit, or Marāṭhī, equivalents are also given. The compiler is one Bapu Joshi, the son of Gangadhara, of Chiplun, in collaboration with Vaidya Cintamana Joshi and Ramacandrabhatta. Unfortunately, the ms. is left incomplete. It was prepared for the use of the practising *vaidyas*, or Ayurvedic doctors.

No. 742

A list of mss. copied for Charles d'Ochoa. He is mentioned on the title page as "Chargé d'une mission scientifique dans l'Hindoustan par U. Le Minister de L'Instruction Publique". Both this and the last ms. (No. 736) are in the form of diaries.

No. 755

Dāsabodha (of Rāmadāsa). A well written, complete ms.; (Paris entry: September 13, 1871.)

No. 764

This number contains the following mss. (1) A work in Gujarātī; (2) A letter, written in the Moḍī script, and addressed to the Caukīdār of Ghodbandar, near Bombay, to allow the Farasis, i.e., Charles d'Ochoa and his party, to proceed to Vasai (Bassein) without any hindrance. The letter is dated the 7th of Jamādilāval. (3) A similar letter requesting free and unobstructed passage for Charles d'Ochoa and his party to Daman. The letter is dated the 5th of Rabilāvar. (4) Letter to Sakhojīrāv Sāvant, the administrator to Bhāgīrathībāī Daphaḷe Deshmukh of Jat, about Charles d'Ochoa. (5) Letter dated February 22, 1844, requesting Bhāgīrathībāī Daphale, the Countess of Jat and Karajgi, to look after Charles d'Ochoa who was proceeding through her territory to Bijapur and Pandharpur. (6) Similar letter addressed to Bhāgīrathībāī Daphale, of Jat, mentioning Col. Wokhen Sahib. (7) *Patra Chiṭnisī*, or Secretarial letter, addressed to Nāro Gaṅgādhar, the Mamlatdār of Bijapur, to help Charles d'Ochoa in his travels and securing manuscripts. Following is a part of the text.

राजश्री नारो गंगाधर मामलेदार पो विज्यापुर यासी आज्ञा केली ऐसी जे, फरासीस मुलकांतील राहाणार मेस्तर डोचवा साहेब ... यास हरसेकविसी मदत द्यावयाची कलमे लिहिली आहेत. तीं बितपसील –

1. साहेब बहादुर पेठयाचे हादीत येण्याची बातमी ठेऊन साहेब याचे पेठ्यातील गावगना मुकाम होतील तेथे त्याचा सरबराईचा बंदोबस्त बिनबोभाट ठेवणे:

2. त्याजबरोबर नेहमी येक कारकून हुशार व दोन सिपाई ठेऊन त्या कारकुनास ताकीद करावी की साहेब ज्या वेळेस जी मदत मागतील ती तेच वेळेस त्यास देऊन सरबराईविसी बंदोबस्त ठेवणे:

3. ज्या किताबा आहेत त्या साहेब बहादुर यास दाखविणे व त्याणी त्या किताबा उतरून घेण्याकरिता मागितल्यास देऊन पुन्हा जेथील तेथे ठेविणे.

No. 801

Contains only one letter in Moḍī written by Rāmacandraśāstrī Jānvekar, Deputy Inspector of Marāṭhī Schools, to Charles d'Ochoa on December 4, 1843, recommending Vaidya Vināyaka Joshi as a Sanskrit and Marāṭhī Pandit.

No. 802

The Catalogue describes this ms. as "Cinq morceaux de toile, portant chacun un mot en caractères devanagaris." The ms. contains a short note, unreadable.

No. 804

According to the Catalogue, this is "Textes religieux, fragments de poème, lettres missives, en mahratte." It contains the following: (1) Folk-*ovīs* of women; e.g.,

रुसली रखुमाबाई। पुतळ्या मागे बारा।
पिकू दे हरभरा। पांरडुरंगा।। १४।।
दुरून दिसते पंढरी हिरवीगार।
पेरली मखमल देवाजीनी।।२२।।

(2) One page written in Moḍī and being a part of the Life of Rāmadāsa. It gives all the five names of the Rāmadāsa-pentad which are (i) Rāmadāsa of Cāphaḷ, (ii) Jayarāma of Vaḍagāv, (iii) Raṅganātha of Nigaḍī, (iv) Ānandamūrti of Brahmanāḷ, and (v) Keśava of Bhāgānagar.; (3) Some *abhaṅgas* of Nāmadeva and Tukārāma; (4) Four *abhaṅgas* of Tukārāma in Moḍī; (5) Some *ovīs* sung by women-folk, written in Moḍī; (6) An account of the *Rāmāyaṇa* covering five pages and written in Moḍī; (7) A letter from Ramacandra Ballala Patvardhan, of Pandharpur, written in Moḍī and addressed to Charles d'Ochoa informing him about the literary works either secured or copied for him. The letter reads as follows.

मेहेरबान च्यारलस दोचोआ साहेब, मु. पुणे, पता गारपीर, यास

अर्जदास्त रामचंद्र बलाळ पटवर्धन, वस्ती विठलपेठ, क्षेत्र पंढरपूर. सलाम बाजत सलाम करणे: अर्ज करीतो ऐसा जे. क्षेत्र मजकुरी खावंद आले ते समई ग्रंथ लिहिण्याचा हुकुम केला. त्याप्रमाणे ग्रंथ दोन तयार केले. ते बि तपसील –

१. मूळस्तंभ ग्रंथ: सुमार ५१५ जाहाला आहे.

१. राधाविलास. सुमार ४५० जाहाला आहे.

येणे प्रमाणे जेथे आपण असाल ते ठिकाण लिहून पाठविला म्हणजे डाक ते बाणगीवर रवाना करून देता येईल. येथे भगवतगीतेवर च्यार प्रकार आहेत ते

१. तुलसीदासावे दोहरे ७००

१. वामन पंडिताचे श्लोक ७००

१. गीतेवरील टीका

१. मोरो पंडितच्या आर्या ७००

येणे प्रमाणे फार चांगली गीता मिळाली आहे. ती लिहावयास हुकुम जाहलयास लिहितो. ग्रंथ सुमार ४५०० साडेचार हजार होईल. आणखीही ग्रंथाचे तपासात आहे. वरच्चेवर पत्र पाठऊन साहेबानी मेहेरबानी ठेविले पाहिजे. खावंदाची मर्जी असल्यास बरे. येका कामाविसी लिहून येईल तेव्हा साहेबाचे कदमापासी हजर होईल...

(8) A similar letter dated June 5, 1844 informing Charles d'Ochoa about the dispatch of the copied ms. of '*Mūlastambha*' and giving a list of other works. Advance payment for copying the mss. at Rs. 3/- per thousand verses in the *ovī* form and postage at Annas six for each 50 tolas is requested. The letter reads as follows.

> "येथुन हल्ली मुळस्तंभ ग्रंथ बाणगीवर पाठविला आहे. ग्रंथाची याद करून पाठविली आहे. कोणते ग्रंथ पाहिजेत त्याचा आकार दर हजारी ३ रुपये प्रमाणे करून पाठऊन द्यावा. कारण की लोकाचे ग्रंथ ऐवज दिल्यासिवाये हस्तगत होत नाहीत. ऐवज आला म्हणजे बाणगीवर ग्रंथ रवाना करून देतो. बाणगीचा दर पनास ५० तोळे वजनापावेतों अक्षरी साहा आणे पडतात. काही ऐवज रुपये २५ पावेतों पाठऊन द्यावे: बाकीचा ऐवज साहेबाचे कदमापासी हजर जाहाल्यो म्हणजे हिशेब करून घेईन."

No. 880

Rāmāyaṇa, not in Sanskrit as the Catalogue and the Title of the ms. say. The language is a mixed dialect of Rājasthānī and Hindī. Similarly, there is no gloss in Marāṭhī at the end, as the Catalogue says. The whole work is in Rājasthānī-Hindī. The ms. is decorated with a golden border for each page and beautiful pictures in golden colours, but cannot be considered under the head of Marāṭhī Mss.

No. 883

Susaṭha-kathā. The Catalogue says: "En pracrit, avec glose marathe, 1789. Ecriture nagari. Papier indien." But like the ms. No. 880, this ms. is also in Rājasthānī and not in Marāṭhī. There is also no gloss in Marāṭhī.

No. 885

Rukmiṇī-svayaṁvara (An episode from the Bhāgavata Purāṇa). 1753. Authorship not mentioned, but in all probability it belongs to Ekanāth. (16th century)

Note:

The following three Mss. do not belong to the Oriental section. They are preserved in the general section.

No. 8989

Title: Papiers d'Ochoa
Mission dans l'Inde
Recherches sur quelques villes de l'Asie.

This is a volume of 69 folios, dated Nov. 4, 1874. It contains Ch. d'Ochoa's correspondence with Robert Xavier Murphy. Among the other contents is a certificate by Vans Kennedy that Ch. d'Ochoa knows Hindustānī well. It is dated Bombay, 13th August 1844.

No. 8990

These are the details of the travels of Charles d'Ochoa in Mahārāstra. The present ms. describes places like Dehu, Alandi and Chinchvad all of which are situated around Poona. Ochoa's information is that the images of Viṭṭhala and Rakhūmāi behind the shrine of Saint Jñānadeva at Alandi belong to the times of the Saint himself, i.e., end of the 13th century. He further informs us that at a distance of about 1 *kośa*, or 2 miles, from Alandi is the Bunian tree called *Viśrāntivaṭa* which is associated with the name of Cāṅgadeva, a contemporary of Saint Jñānadeva. Mention is also made of one Kṛṣṇeśvarasvāmī of Alandi who was known as a great Pandit in Ochoa's times. Besides these and other details of Alandi and Dehu, the ms. also contains a litho-printed copy of the 5th issue, dated Pauṣa, Saṁvat 1899, of the Marāṭhī periodical "*Jñāna-candrodaya*" printed at Ganpat Krshnaji's Press, Bombay.

There is also a letter from Vishṇuśāstrī Bāpaṭ, of Poona, to Charles d'Ochoa asking him to return his copy of the '*Prākrit Vyākaraṇa*' and begging for his favours thus:

"आपल्या आश्रित म्हणविला त्यापेक्षा आता मला अत देऊ नये आणि परकी विचार मनात आणू नये"

On p. 179 of the ms. is the horoscope of Charles d'Ochoa and a mention of his birth-date which is February 26, 1816, morning at 2 o'clock.

No. 8991

This ms. is a Memorandum on the Literature published at the Mahratta Lithographic Presses of Bombay. The note on "Moropant (written as Moro Punt) Āryās, on p. 177, is interesting. It reads as follows.

"A series of poems of considerable length mostly founded on the Ramayun in the peculiar Mahratta chaunting metre, for the continued play on words and double sense then resulting, and for something resembling an acrostic character. Thus the Muntra Ramayun has the successive syllables of the *muntra*, or sacred text: *Shree Rā – mu ju ju ju ju* Rā – mu (Glorious Rā – mu, triamphant Rā – mū) running down perpendicularly and consecutively through every line of the poem. So, in the "*Puruntu Rāmāyun*", the word '*paruntu*" (meaning 'But') consecutively intersects every line of the poem and the whole point of the verse turns upon this word."

No. 8926

This ms. contains letters about Tanjore.

No. 8927

Contains correspondence of the French administrators of Pondicherry with the Peshavas of Poona. The entire correspondence is in French.

LA CASTE SECTAIRE DES KĀNPHAṬĀ JOGĪ DANS LE ROYAUME DU NEPAL: L'EXEMPLE DE GORKHĀ*

PAR

VÉRONIQUE BOUILLIER

L'appellation générique de Jogī englobe, en Inde, une multitude de sous-groupes dont les noms spécifiques varient selon les régions, la spécialité professionnelle, la religion (hindoue ou musulmane) et qui sont communément crédités de pouvoirs occultes.[1] Il faut distinguer de ce «miscellaneous assortment of low caste faqirs and fortune-tellers»[2] la secte ascétique des Jogī ou Kānphaṭā Jogī. Ce nom de Jogī aux «oreilles fendues» s'explique par leur marque distinctive, les larges anneaux qu'ils portent insérés dans le pavillon de l'oreille.[3]

Le Népal ne connaît pas cette confusion: tous les Jogī népalais se réclament des Kānphaṭā et de l'enseignement du fondateur de la secte, Gorakhnāth, y compris la caste newar des Kusle qui se dit d'origine Jogī mais dont l'histoire est inconnue.[4]

Le Népal revêt par ailleurs une importance particulière dans le légendaire Jogī. Réputée avoir abrité la méditation du saint fondateur éponyme, la principauté de Gorkhā, à la fin du XVIIIème, étend ses conquêtes à l'ensemble du Népal, sous les auspices du Gorakhnāth. D'autres récits et témoignages nous montrent les Jogī fortement associés aux vicissitudes militaires des royaumes de l'ouest. Enfin, la prospérité de la vallée de Kathmandu elle-même doit beaucoup au *siddha* Matsyendranāth, guru de Gorakhnāth.

* Le système de transcription adopté, pour les termes nepali comme pour les termes sanscrits utilisés en nepali, est celui de R.L. TURNER, *A comparative and etymological dictionary of the nepali language*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.

[1] Sur les différents groupes de Jogī, voir RISLEY pour le Bengale (I, 355–358), RUSSELL et LAL pour les Provinces Centrales (III, 252–253), CROOKE pour le Nord-Ouest (III, 58–63) et BRIGGS (48–61).

[2] ROSE, IBBETSON, MAC LAGAN: p. 389: «The term Jogi may be said to include two very distinct classes of persons. First are the Jogi proper, a regular religious order of Hindus, which includes both the Aughar Jogis and the Kanphatta Jogi ascetics who are followers of Gorakhnath and priests and worshippers of Siva. . . . The second class is that miscellaneous assortment of low-caste *faqirs* and fortune-tellers both Hindu and Musulman».

[3] Quoiqu'on en crédite souvent Gorakhnāth, cette particularité n'est pas apparue avec les Kānphaṭā. Les adeptes de la secte Kāpālika, éteinte au XIVème siècle et dont les Kānphaṭā se rapprochent, ont également porté des anneaux d'oreille (cf. LORENZEN: 6; GHURYE: 137, 142).

[4] Caste de tailleurs-musiciens remplissant certaines fonctions sacerdotales. Les Kusle se disent Jogī et vénèrent Gorakhnāth. Cependant les survivances de leur passé ascétique paraissent proches des traditions Kāpālika.

Je m'intéresserai dans cet article avant tout aux Jogī de Gorkhā. C'est à travers l'étude de leur histoire, pour autant qu'on puisse la reconstituer, de leur implantation, de leurs fonctions sacerdotales, de leurs spécificités rituelles et de leur organisation interne dans la société de castes, que je voudrais donner un aperçu de l'importance de la secte des Kānphaṭā dans l'enracinement du pouvoir royal.

A la fois adeptes d'une secte et membres d'une caste, les Kānphaṭā sont «dans le monde», maîtres de maison, desservants de temples. Mais qu'ils servent Gorakhnāth ou Bhairav, leur initiation ascétique et les pouvoirs supra-normaux qu'elle leur confère font d'eux des prêtres de l'extraordinaire, des maîtres puissants des forces occultes qu'ils peuvent détourner et utiliser au service du roi et au bénéfice de la prospérité de tous.

1. LE NATHISME

Les Kānphaṭā ou Nāth Jogī ou encore Gorakhnāthī, forment une secte (*sampradaya*)[5] qui revendique Gorakhnāth pour fondateur. Sur ce fondateur nous savons peu de choses; si les historiens s'accordent à reconnaître en lui un personnage réel et charismatique, ils divergent quant à son lieu de naissance, quant au siècle même où il a vécu. La plupart penchent pour l'hypothèse d'une naissance au Bengale (sauf DASGUPTA qui opte pour le Penjab) à la fin du Xème siècle ap. J.C. . Il est certain, d'autre part, que le nāthisme s'est propagé très rapidement au Bengale, au Penjab, au Rajasthan, dans toute l'Inde du Nord et en Himalaya, et que dès la fin du XIIIème siècle il était très vivant dans le Deccan.

Gorakhnāth, bien que fondateur, n'est pas le premier dans la généalogie des 9 Nāth et 84 Siddha que vénère la secte. Le premier de tous, Adināth, n'est autre que Śiva lui-même. Cette tradition du culte des Nāth et des Siddha n'est pas propre aux Kānphaṭā Jogī. Elle appartient au courant tantrique de l'Inde du Nord. Il existe différentes listes de ces Nāth et de ces Siddha (cf. DASGUPTA, 1976: 206–209) mais plusieurs noms sont communs aux traditions des Kānphaṭā et des Siddhācārya bouddhistes. Les Nāth les plus fréquemment cités sont aussi ceux qui apparaissent de façon prédominante dans la littérature légendaire de la secte: Mina-nāth (identifié à ou parfois distinct de Matsyendranāth), Gorakhnāth, Jālandharī, Kanupa, Mayanāmatī, Gopīcānd. Sont révérés aussi les douze premiers disciples de Gorakhnāth, fondateurs des douze branches ou *barapanthi* entre lesquelles se répartissent les membres de la secte.

La littérature Nāth est très riche. Elle comporte des textes de Gorakhnāth ainsi que de nombreux recueils de poèmes et de légendes en langues vernaculaires. Ces légendes

[5] L'emploi de ce terme est toujours sujet à caution. Disons qu'ici ce qui caractérise les Kānphaṭā comme secte c'est:
–l'existence d'une initiation spécifique et obligatoire
–un corps de croyances et des textes qui leur sont propres
–la possibilité d'être recruté dans la secte.
Toutefois certains auteurs comme LORENZEN (p. 6) contestent l'emploi du terme secte dans le cas où il n'y a pas d'adhésion laïque. Il préfère parler, pour les Kāpālika, d'ordre monastique. Cette appellation est, à mon avis, à exclure dans le cas des Kānphaṭā où les monastères ne regroupent qu'une infime minorité des membres. D'autre part, s'il n'y a pas d'adhésion de laïcs au nathisme, la plupart des Kānphaṭā sont «laïcs» si l'on entend par là «dans le monde», mais ils le sont de naissance, nés de parents Kānphaṭā (voir chap. 3.2.). Il serait plus juste de parler, dans le cas du Népal, de caste sectaire.

concernent principalement d'une part Gorakhnāth, d'autre part Gopīcānd et sa famille. Gopīcānd est le fils du roi Māṇikcandra de la dynastie Pala du Bengale et de la reine Mayanāmatī, disciple de Gorakhnāth. Gopīcānd a pour guru Jālandharī ou Hāḍi-pā. Son oncle maternel, Bhartṛhari, roi d'Ujjain, initié aussi par Jālandharī, est le type même du roi renonçant (cf. GRIERSON, 1878 et 1885). A Gorakhnāth sont attribués une trentaine de textes en sanscrit sur le Yoga (dont le «Gorakṣa-siddhānta-saṁgraha» et le «Siddha-siddhānta-saṁgraha») ainsi que des poèmes et aphorismes en hindi, le plus célèbre étant les Gorakh-bānī.

Les Kānphaṭā Jogī appartiennent au courant tantriste caractéristique de l'Inde médiévale. La quête de l'absolu est recherche de l'état de non-dualité, fusion des principes opposés, du masculin et du féminin. Cet absolu peut s'atteindre grâce aux techniques de Haṭha-Yoga; on connaît les tecnhiques d'éveil de la Kuṇḍalinī, de l'énergie, Śaktī, lovée à la base de la colonne vertébrale et qu'il s'agit de faire monter jusqu'au sommet du crâne, au point *sahasrāra* pour atteindre l'illumination. Techniques et principes sont communs à tout le tantrisme indien qu'il soit hindou ou bouddhiste. A ce courant tantriste sont liées des attitudes vis à vis du monde peu orthodoxes par rapport à l'Inde brahmanique et qui expliquent la parenté et les influences réciproques entre certains cultes hindous comme le nāthisme, le bouddhisme *sahajiyā*, l'islam soufi, Kabir et les Kabirpanthis. Tous professent une attitude de détachement des formes sensibles des divinités qui confine au monothéisme (ou le proclame, bien sûr dans le cas de l'islam), un mépris des ou même une opposition aux distinctions de castes, une indifférence aux règles de pureté.

La particularité des Nāth est que, pour eux, la quête de l'absolu n'est pas distincte de celle de l'immortalité (et en cela ils sont proches de la tradition indienne de l'alchimie ou *rasāyana*), de la non-dualité dans la perfection du corps. Ceci explique que les Nāth soient associés, dans les croyances populaires comme dans leurs propres légendes, à la recherche de pouvoirs supra-normaux. Leur réputation de magiciens, de faiseurs de miracles, est à double tranchant: ils sont vénérés et redoutés. La mythologie Nāth abonde en histoires de Siddha vainqueurs de la mort, en lutte contre Yama à qui ils arrachent leurs protégés. Inversement, ils sont aussi semeurs de mort, de maladie, de sécheresse et de disette envers qui leur a déplu. Cette ambivalence est caractéristique du pouvoir actuel des Jogī. Leur affinité avec la mort fait aussi d'eux des intermédiaires par excellence.

Un autre élément particulier aux Kānphaṭā et apparemment paradoxal pour un mouvement tantrique, c'est leur «puritanisme», du moins originellement dans les écrits de Gorakhnāth. DASGUPTA (244–245) cite plusieurs textes de Gorakhnāth jetant l'anathème sur les femmes «semblables à des tigresses suçant le sang de leur proie» etc. Nombre de légendes développent ce même thème de la femme séductrice de l'ascète et lui faisant perdre tout le bénéfice de ses austérités, thème par ailleurs familier à la littérature renonçante. Cette attitude, opposée au tantrisme des Bouddhistes *sahajiyā* par exemple, peut s'expliquer à partir du but recherché par les Nāth: l'immortalité. Métaphoriquement, il s'agit de préserver la lune du soleil, la lune étant principe de permanence et d'immortalité associé à Śiva et le soleil, principe d'impermanence et de destruction associé à Śaktī (DASGUPTA: 236). Le principe féminin est donc l'obstacle qu'il faut vaincre.

Gorakhnāth s'élève également contre la consommation d'alcool et de viande: «consuming alcoholic drink, flesh and bhang, one goes to hell» (Gorakhbaṇi 164, cité par C. VAUDEVILLE: 134).

L'alcool est à distinguer ici de la liqueur, du soma, du jus de la lune qui seul donne l'ivresse spirituelle nécessaire à l'initié.

Mais dans les pratiques actuelles, et en tous cas au Népal, les choses sont bien différentes. Si les «Nath Siddhas were strict celibate» (Dasgupta: 244), les Jogī de notre époque sont le plus souvent mariés. La consommation de viande et d'alcool leur est familière, elle fait partie des rites dédiés à Bhairav ou à la Déesse, associés dans le culte à Gorakhnāth. Cependant rien n'y semble justifier l'opinion de Briggs qui crédite les Nāth de toutes sortes d'«horrible and obscene rites» (172)!

2. GORAKHNĀTH ET LES KĀNPHAṬĀ AU NEPAL: NĀTHISME ET ROYAUTE, INFLUENCE HISTORIQUE ET LEGENDES

Avant d'entrer dans l'étude des particularités et du rôle actuel de la caste sectaire des Kānphaṭā Jogī, je voudrais dresser un bref historique du nāthisme au Népal. Celui-ci me paraît rattaché à deux foyers différents, il me semble relever de deux traditions qui se seraient rejointes avec la conquête par la principauté de Gorkhā en 1768 de l'ensemble de la vallée de Kathmandu et la fin de la dynastie des rois Newar Malla.

D'une part sont regroupés les royaumes de l'Ouest (les confédérations dites des 24, «Caubisi», et des 22 «Baisi») où les Kānphaṭā Jogī apparaissent dans les légendes et dans les inscriptions comme liés à des souverains prétendument Rajput. Cette association entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel tous deux venus de l'extérieur, conquérants de populations autochtones, trouve son épanouissement avec les rois Śāh de Gorkhā.

Un foyer différent et de tradition plus ancienne (du moins dans les témoignages que nous en avons) se manifeste dans la vallée de Kathmandu. La situation y est complexe. La première mention, historiquement datée, de «Jogī»est de 1379, sous le règne de Jaya Stithi Malla, une période de reviviscence hindoue. Les Jogī se présentent sur un arrière-plan qui leur est tout à fait propice mais dont il est difficile de les distinguer: le bouddhisme tantrique avec lequel la doctrine des Nāth présente des convergences, est florissant, la présence de sectes sivaïtes comme les Paśupata ou les Kāpālika (cf. D.R. Regmi, 1969: 281–8) est attestée. De plus se pose la question des Kusle ou Kāpāli. Cette caste Newar de tailleurs-musiciens impurs, qui se rattache à la tradition Kānphaṭā (par ses légendes de fondation, ses fonctions rituelles, ses coutumes funéraires, etc., cf. Unbescheid, 1980, chap. VI) n'est pas mentionnée dans la liste des castes établie par Jaya Stithi Malla. Quand est-elle apparue? Certaines de ses traditions en font l'héritière des Kāpālika? Y aurait-il eu deux rameaux?: des Kusle, issus des Kāpālika, influencés par le tantrisme Newar, ayant leurs propres rituels et leurs sanctuaires, et des Kānphaṭā Jogī, arrivés dans la Vallée dans leur poussée vers l'Est ou venus au contraire du Bengale, mais non-newarisés. La conquête Gorkhā aurait ensuite assuré la prééminence des Kānphaṭā sur lesquels les rois Śāh se sont appuyés pour opérer un certain contrôle magico-rituel, dépossédant les Kusle de leurs fonctions traditionnelles.

2.1. *La Vallée de Kathmandu*

Sur l'influence des Nāth dans la Vallée nous disposons de deux sortes de données hétérogènes: d'une part les légendes liées au dieu Matsyendranāth, relatées dans les

chroniques népalaises ou *vaṁśāvali*, d'autre part les inscriptions témoignant de donations au bénéfice de disciples de Gorakhnāth.

Toutes les *vaṁśāvali* font une place à la légende de Matsyendranāth, ou plutôt Bunga Dyo ou Lokeśvara.[6] Car, si les péripéties de la venue du dieu au Népal se retrouvent de chroniques en chroniques, l'identification de celui-ci avec Matsyendranāth n'apparaît que dans les chroniques postérieures à la conquête Gorkhā. En outre seules ces chroniques récentes mentionnent Gorakhnāth et voient en lui la cause de la sécheresse qui s'abattit durant douze ans sur le Népal et nécessita la venue de Matsyendranāth; Gorakhnāth ayant immobilisé les Nāga, dieux-serpents dispensateurs des pluies, en s'asseyant dessus, la venue de son guru l'obligea à se lever, les Nāga furent libérés et la pluie tomba.

Les raisons de l'action de Gorakhnāth diffèrent selon les chroniques. Dans les textes bouddhistes (ou influencés par le bouddhisme comme la chronique hindoue de LEVI), Gorakhnāth lie les Nāga par ruse (pour faire venir son guru, cf. WRIGHT et LEVI[7]) ou par représailles d'un tour qui lui a été joué (la chronique newari moderne de Patan[8]). Dans les textes hindous, il agit par colère, parce qu'il n'a pas été accueilli avec respect (Bhāṣā et Padmagiri *vaṁśāvali*).

Les chroniques de la Vallée ne s'intéressent donc pas beaucoup à Gorakhnāth. Il n'est mentionné qu'en fonction de Matsyendranāth et ce n'est que dans la mythologie de Gorkhā qu'il acquiert une stature autonome. Cependant se dégagent certains éléments remarquables:

- le côté irascible et redoutable de Gorakhnāth et les conséquences dramatiques, que les Jogī actuels savent exploiter, du refus de lui faire l'aumône.
- la maîtrise sur les serpents, bien que ce trait soit semble-t-il plus important en Inde qu'au Népal (cf. BRIGGS, 132–135)
- Le contrôle des pluies et de la fertilité. Gorakhnāth et Matsyendranāth forment un couple d'opposés, le premier associé au sec, le second à l'humide et au fécond. Les Jogī sont en effet crédités de pouvoirs sur les phénomènes naturels et il leur arrive d'intervenir pour écarter la grêle.

La première trace historique que nous ayons, de la présence de Jogī, sans que nous sachions s'il s'agit de Kusle ou de Kānphaṭā, témoigne de l'existence d'un culte nāth dans l'un des plus anciens édifices de la Vallée, le Kāṣṭhamaṇḍapa. D'après SLUSSER et VAJRACARYA (1974: 169–218), cette vaste halle achevée au milieu du XIIème aurait d'abord eu des fonctions civiles, royales, et n'aurait été dévolue aux Jogī qu'à la fin du XIVème par Jaya Stithi Malla. Une inscription sur plaque de cuivre datée de 499 N.S. (1379ap.J.C.) stipule, après une invocation à Gorakhnāth, que le bâtiment du Kāṣṭhamaṇḍapa a été donné par le roi Jaya Stithi aux Harigaṇa (ici la troupe de Śiva)

[6] Au sujet des mentions de Gorakhnāth et Matsyendranāth dans les différentes chroniques, voir l'inventaire détaillé établi par LOCKE (1980, chap. 9) et UNBESCHEID (chap. V).

[7] WRIGHT (1983: 140–152) et LEVI (1904: I, 347–357).

[8] Le texte le plus complet sur les légendes de Matsyendranāth et Gorakhnāth se trouverait dans une œuvre écrite en newari moderne par Sri Asakaji Vajracarya, de Patan, : «Bungadya: Napali Ha: Gu Khana», à partir de textes plus anciens que LOCKE situe dans la seconde moitié du XIXème. Ce texte donne tout un récit de la naissance de Gorakhnāth, qui, comme dans les légendes Nāth, apparait dans un tas de bouse de vache donné par un ascète à un couple stérile. Mais par un syncrétisme habituel au Népal, Gorakhnāth est présenté comme l'incarnation de Nārāyan apparu pour provoquer la venue d'Avalokiteśvara. Seul celui-ci, qui est le guru de Nārāyan, peut remplir de grains les plants de riz dont Nārāyan n'a pu donner au roi du Népal, son beau-père, que la balle.

et que les *Darśan* (*dhārī*[9]) doivent y faire une *gaṇapuja*.[10] Les inscriptions l'attestent, ce bâtiment qui est à la fois temple à Gorakhnāth (avec une belle statue du dieu, probablement du XIVème également) et halte pour les ascètes de passage, est resté aux mains des Jogī jusqu'à la restauration de l'édifice en 1966. Mais si aujourd'hui le culte de Gorakhnāth est rendu par un Kānphaṭā il semble que le lieu ait été antérieurement propre aux Kusle: «it was essentially these Kusale, or 'jogis', who comprised the forty-five families which . . . were removed when the building was restored» (SLUSSER, VAJRACARYA, 1974: 211).

Mises à part deux inscriptions, l'une à Itum Baha datant de 502 N.S. (1382) et l'autre à Pharping de 511 N.S. (1391) mentionnant l'installation d'une «icon of the feet of Gorakhnāth for worship in the cave» (LOCKE, 1980: 433, cf. REGMI, D.R., 1965–1966, III, 31), les stèles les plus anciennes ont été trouvées au Kāṣṭamaṇḍapa. Une inscription de 585 N.S. (1465), sous le règne de Yakṣa Malla, attribue à Caitanyanāth du Gauḍa Desa (le Bengale) l' achat d'un champ d'une surface de 9 *ropani* (1/2 ha) et son don en *guthi*[11] pour assurer une *cakra pujā* par les Jogī (REGMI, III, 79; LOCKE, 435; UNBESCHIED, 69). Ceci semble témoigner d'une sorte de parrainage spirituel du nāthisme bengali sur la Vallée. Toujours au Kāṣṭhamaṇḍapa, deux inscriptions de 605 et 632 N.S. (1485 et 1511) enregistrent la donation de terre ou d'or pour financer ces cérémonies propres aux Jogī de la Vallée que sont la *cakrapujā* ou *jogīcakra*. Remarquons que dans ce cas il s'agit de donations privées faites par des Jogī au bénéfice de la communauté (cf. LOCKE, 435; UNBESCHEID, 69–70).

D'après les inscriptions, la prépondérance passe ensuite à Mṛgasthalī, colline qui domine la Bagmati et le temple de Paśupatināth et où se trouvent, entre autres, un monastère Kānphaṭā Jogī et des sanctuaires dédiés à Gorakhnāth, Bhairav et à la déesse Manaḥkāmana. C'est là que la légende place Gorakhnāth immobile sur son siège de Nāga, provoquant sécheresse et désolation sous le règne du roi Narendradeva au VIIème siècle. Mais la première inscription concernant les Jogī à Mṛgasthali ne date que de 788 N.S. (1668). Elle commémore le don fait par le roi Pratap Malla d'une rizière destinée à financer une *pancopacāra pujā* (offrande de cinq ingrédients: santal, fleurs, encens, lumière, aliments) pour Gorakhnāth et un repas pour les Jogī. Deux autres stèles trouvées à Mṛgasthalī, datées de 790 N.S. et 883 N.S. (1670 et 1763) enregistrent le don de terres en *guthi* pour l'entretien des Jogī (UNBESCHEID, 59; NARHARINĀTH, I.P., II, 3, 452–455).

D'autres inscriptions à Patan (1672), Banepa (1649), Dhulikhel (1696), Bhaktapur (1753) (cf. UNBESCHEID, 114; LOCKE, 436) attestent l'importance du culte de Gorakhnāth et la présence de Jogī dans la Vallée bien avant l'arrivée des Gorkhālī. Ces inscriptions

[9] Les «porteurs de darṣan», nom donné aux anneaux d'oreille; cf. BRIGGS (p.7): «Rings are of two general shapes, flat and cylindrical; the former called *darṣan*, the latter *kuṇḍal*. The word «*kuṇḍal*» simply means «round». Darṣan is a term of extreme respect. The use of the word is sometimes explained as a sign that the wearer has had a vision of the Brahman.»

[10] Autre nom de la *cakrapujā*, rite d'exorcisme pratiquée par les Kānphaṭā Jogī lors des principales fêtes de la Vallée (cf. chap. 3.3.2.). *gaṇa* désigne peut-être ici la «troupe» des esprits terribles, escorte de Śiva-Bhairav.

[11] *guthi*: le terme désigne à l'origine une association chargée de gérer des donations religieuses ou philanthropiques. Il a encore ce sens chez les Newar mais, dans la juridiction népalaise, il en est venu à désigner les donations elles-mêmes, d'où un système de tenure foncière applicable aux temples, monastères etc. (sur la tenure *guthi*, voir M.C. REGMI, 1976: chap. IV, 46–70).

témoignent du soutien apporté par les rois aux Jogī, en échange semble-t-il de certains rituels nécessaires au bien du royaume.

2.2 *Les royaumes de l'Ouest*

La première inscription connue dans les royaumes de l'ouest mentionnant un culte nāth est relativement tardive. Elle date de 1571 (1628 V.S.) et se trouve à Dailekh. Elle établit la fondation par le roi Arjuna Malla d'un temple à Pañcakosi après y avoir vu apparaître une flamme. Il donne un champ en *guthi* et nomme *pujāri* Bṛhaspatināth, fils de Gautarnāth (NARHARINATH, I.P., II, 1, 142; UNBESCHEID, 18; le texte relevé par Narharināth Jogī utilise le terme de *chora*, fils, et non pas *chela*, qui signifierait aussi bien disciple; ici, il n'y a pas d'ambiguité, il s'agit de *gṛhastha* Jogī.)

D'autres inscriptions, associant Jogī et donations royales, ou enregistant la nomination, par les rois, de chefs de monastères, se rencontrent à Surkhet en 1582 (P.R. SHARMA, 1972: 70), Doti (inscriptions de 1648, 1768, 1778, cf. UNBESCHEID, 5), Piuthan (1703 et 1775, UNBESCHEID, 19) etc.

Seules douze des anciennes principautés de l'Ouest ont encore aujourd'hui les traces d'un culte Nāth: inscriptions, temples à Gorakhnāth, desservants Kānphaṭā (cf. UNBESCHEID, 1–53). Pour quatre de ces principautés, parmi les plus importantes, l'histoire et la légende font des Nāth les protecteurs (légendaires) et les protégés (historiques) des rois: ce sont Jumla, Doṭi, Dang et Gorkhā.

JUMLA

Selon la légende, le siddha Candannāth est à la fois le créateur du territoire de Jumla -il permet au lac qui occupait le fond de la vallée de s'écouler et il introduit la culture du riz, un rôle analogue à celui de Manjusri pour la Vallée de Kathmandu- et le fondateur de la royauté en instituant roi Balirāj. Celui-ci aurait effectivement régné au debut du XVème après avoir évincé la dynastie Khas des Śalivāhana (TUCCI, 1956: 121).

Candannāth, venu du Kaśmir, expert en magie, apparait à Balirāj en songe et devient son guru. Il l'emmène en pélerinage au lac Manasarovar et au retour le couronne roi. Il laisse ses empreintes sur une pierre et ordonne au roi de les vénérer s'il veut conserver son royaume. Ces empreintes sont toujours dans le temple de Candannāth à Jumla mais curieusement le temple est desservi par des Giri, les Kānphaṭā étant responsables du temple de Bhairavnāth ou Baṭuk Bhairav. On ne possède pas de documents permettant de retracer l'histoire de ces temples (cf. UNBESCHEID, 7–10).

DOTI

Au royaume de Doti sont liés deux corpus légendaires qui, s'ils ne rendent pas compte de l'actuelle présence des Jogī, tissent cependant un lien entre la royauté et la tradition Nāth.

L'ancienne capitale Dipayal a conservé, à côté des vestiges du fort des anciens rois,

un temple dédié à Dilipeśvar Mahādev, censé avoir été fondé par le roi-renonçant Dilip, ainsi qu'un monastère de Kānphaṭā. Ceux-ci sont les desservants du temple ainsi que de petits sanctuaires à Bhairav et Bhagavatī dans l'enceinte du palais (un document de 1832 leur attribue un *guthi* de 68 *muri* de terres pour assurer la *pujā* de Bhairav, cf. UNBESCHEID, 5). Les Kānphaṭā sont donc ici les desservants d'un culte royal avec cette triade partout présente: Śiva ou Gorakhnāth, Bhairav, la Déesse (Bhagavatī, Manaḥkāmana . . .). Prêtres des dieux protecteurs du royaume, les Kānphaṭā n'en sont pas moins soumis à l'autorité du roi qui nomme les chefs de monastère (cf. les deux inscriptions de 1768 et 1778).

Une autre légende (GABORIEAU, 1975: 153) rattache également à Doti un personnage de roi (ou plutôt de prince) renonçant. Mais, s'il est prince héritier de Doti, Ganganāth passa sa vie au Kumaon.

DANG

Comme à Jumla, une nouvelle dynastie est fondée, celle des Samal Rajput (HASRAT, 1970: LII), en parallèle avec l'installation d'un culte Nāth. A la fin du XIVème, le royaume gouverné par des Khas Malla passe aux mains de Rajput avec le roi Māṇik-Pārikṣaka. Le fils de celui-ci, Ratna Pārikṣaka ou encore Ratannāth ou Ratnanāth, est le héros d'un ensemble légendaire qui l'associe aux Nāth. Le thème général en est celui d'une chasse en forêt au cours de laquelle Gorakhnāth apparaît à Ratna Pārikṣaka et l'initie. Le roi devient alors le siddha Ratannāth.

Un texte cité par UNBESCHEID (p. 20), le Meghamālā, donne deux versions différentes, variations sur ce même thème (voir aussi NARHARINĀTH, SPS, 514 svt).

- Le siddha Kanīpa (élève de Jālandhara) est maudit par Mahānāth. Il va jusqu'au royaume de Dang où régnait Māṇik Pārikṣaka, sans héritier. Il se transforme en enfant et se fait adopter, il devient roi sous le nom de Ratna Pārikṣaka. Après toutes sortes de péripéties, la malédiction de Mahānāth ou Sri Nāth est levée. Ratna devient Ratannāth. Sri Nāth disparaît en laissant un pot qui, selon une tradition populaire, serait encore honoré à Dang.
- Une autre partie du texte présente les choses différemment. Un homme chasse à cheval, il voit une biche et lui tire une flèche. La biche s'enfuit dans la forêt jusqu'à une hutte. L'homme l'y poursuit et voit alors le *siddha* Ratannāth en méditation, la flèche par terre à côté. Il comprend sa méprise et demande pardon. Le *siddha* lui promet de lui faire une faveur, il embrasse l'ensemble des terres de son regard et voit la vallée de Dang sans roi. Il propose alors à l'homme de devenir roi de Dang. Il lui donne la flèche et lui dit: «aussi longtemps que tu la garderas, tu règneras sans conteste». La flèche serait encore honorée à Dang, six mois par les Jogī, six mois par les descendants du roi.

L'ordre est inversé par rapport à la version précédente. Ratannāth n'est plus roi mais initiateur, protecteur du roi. Roi et renonçant, les deux pôles se sont disjoints. C'est la situation de Jumla avec Candannāth, protecteur de Balirāj et donateur d'une relique destinée à assurer la pérennité du pouvoir.

Caughera, l'ancienne capitale du roi Māṇik Pārikṣaka, est aussi le lieu où Ratannāth est censé être entré en *samādhi*. Il y aurait fondé un monastère Kānphaṭā, encore très important aujourd'hui, doté de nombreuses terres en *guthi*, et jouant un rôle essentiel dans l'histoire politique de la région. Mais son histoire reste encore à faire.[12]

[12] Sur le rôle des Kānphaṭā Jogī dans la constitution du royaume de Dang, voir G. KRAUSKOPF: 80–96.

GORKHĀ

C'est dans le royaume de Gorkhā que la conjonction entre le pouvoir des rois Śāh et la tradition Nāth est le plus explicite sur le plan légendaire aussi bien qu'historique.

L'émergence de Gorkhā comme principauté autonome puis comme puissance conquérante est conçue comme l'effet de la volonté de Gorakhnāth: les Śāh sont la dynastie élue par le dieu pour asseoir son pouvoir. Ils sont les instruments de la souveraineté du dieu lui-même. Et ils témoignent par des gestes symboliques de cette allégeance.

Dans la Gorkhā Vaṁśāvali (NARHARINĀTH, 1–3, UNBESCHEID, 37–38), la prophétie faite par Gorakhnāth à Druvya Śāh, le fondateur du royaume en 1559, qu'un de ses descendants régnerait sur le Népal (c.a.d. la vallée de Kathmandu) est reliée à l'épisode de la sécheresse infligée par Gorakhnāth aux habitants de la Vallée pour les punir de l'avoir mal reçu. La colère du dieu ne s'apaisera qu'avec la conquête de la Vallée par les Śāh. Ceux-ci sont donc les instruments de la vengeance de Gorakhnāth.

Un épisode de la Vaṁśāvali publiée par WRIGHT (1983: 197–198) présente Matsyendranāth et Bhairav se rencontrant de nuit dans la Vallée. Un paysan les épie et, entendant la demande faite par Bhairav que la souveraineté sur le Népal (c.a.d. la Vallée) soit accordée à Gorakhnāth déjà maître de Gorkhā, «learned that henceforth the Gorkhas would rule over Nepal».

La dynastie des Śāh est donc patronnée par Gorakhnāth. Cette protection se manifeste personnellement: plusieurs légendes rapportent les apparitions du dieu aux différents souverains Śāh.

- La conquête de Gorkhā par le premier roi Śāh, Dravya Śāh, lui est annoncée alors qu'il est enfant, par une apparition de Gorakhnāth. Le dieu lui prédit également que le quatrième roi après lui (le futur Rām Sāh) sera un grand mystique qui fera régner la justice et la propérité et que le onzième roi (Prithvi Narayan) régnera sur le Népal.
- Plusieurs récits concernent Ram Śāh et son entourage.

Gorakhnāth apparaît à Lakhan Thāpā, ministre de Ram Śāh et roi par interim pendant la retraite ascétique de ce dernier. Il initie le ministre, fait de lui un *siddha* et le renvoie auprès du roi pour lui servir de guide (NARHARINATH, Gorkhā vaṁśāvali, 16–17, UNBESCHEID, 39).

La seconde intervention de Gorakhnāth auprès de Lakhan Thāpā vise à lui révéler et par lui au roi que la mahārānī n'est autre que la déesse Īśvarī et qu'elle veut être honorée en tant que Manaḥkāmanā, protectrice de la dynastie (Gorkhā Vaṁśāvali, 34–39, UNBESCHEID, 39–41).

Une troisième fois, Gorakhnāth intervient directement pour favoriser militairement le roi. Durant un combat contre Lamjung, les troupes de Ram Śāh «perceived that a girl with a sword in her hand and a man in a yellow garb with a *mala* of Photick (il s'agit des chapelets en cristaux de quartz souvent portés par les ascètes) on his neck were assisting them» (HASRAT, 116). Ce sont bien évidemment les incarnations de Bhavānī et de Gorakhnāth.

La dernière apparition de Gorakhnāth se fait à Rām Śāh à la fin de sa vie. Le dieu se montre à lui en songe et lui annonce sa mort prochaine, lui rappelant ses devoirs religieux (HASRAT, 120).

- Le successeur de Rām Śāh, Dambar Śāh, a droit aussi à une apparition de Gorakhnāth, mais comme il se lève pour aller à sa rencontre, le dieu disparaît (Gorkhā Vaṁśāvali, 56–57; UNBESCHEID, 42).
- La légende de la rencontre de Gorakhnāth et de Prithvī Nārāyan enfant est bien connue (Gorkhā Vaṁśāvali, 95). Gorakhnāth, vêtu comme lors de ses autres apparitions en jogī, se présente devant Prithvī Nārāyan alors âgé de six ans et lui demande du lait caillé. Prithvī

Nārāyan va en chercher auprès de sa mère et le rapporte à l'ascète qui boit puis vomit le lait caillé dans une coupelle qu'il tend à l'enfant, lui ordonnant de le manger. Prithvī Nārāyan, tremblant, laisse tomber le lait sur ses pieds. L'ascète se met à rire et annonce à Prithvī Nārāyan que puisque c'est son pied qui a reçu le lait consacré, il ne pourra régner que sur les pays qu'il aura lui-même effectivement parcourus.

2.3. *GORKHĀ: Les Kānphaṭā et l'histoire de la dynastie Śāh*

Le nom même de Gorkhā témoigne de l'importance du patronage Nāth pour l'histoire de la dynastie Śāh. Et Gorkhāli, le nom donné aux habitants de Gorkhā, se décompose selon une étymologie populaire en Gorakh-Kāli, associant les deux divinités tutélaires dont les sanctuaires encadrent le palais royal.

On peut légitimement, me semble-t-il, rapprocher cette importance des Nāth de la prétendue origine Rajput des Śāh. Que cette origine soit purement légendaire ou que, comme le dit TUCCI (1962: 66): «there is some truth in the legend» est sans importance ici. On sait que Rām Śāh envoya une expédition à Cithor Garh, au Rajasthan «in order to ascertain the Kuladevata or family deity of the Shah tribe» (HASRAT, 113; voir aussi D.R. PANT, 86) et pour se faire reconnaître comme descendant des Rajas du Mewar. Cette thèse est soutenue par TOD dans ses Annales du Rajasthan, (1829) qui voit dans le troisième fils de Samarsi, roi de Cheetore, «the founder of the Gorkhas» (t. 2, 210).

Ce qui m'intéresse davantage dans ces annales, c'est ce qu'elles révèlent de l'importance des Jogī auprès des souverains du Rajasthan. TOD en donne de nombreux exemples: ainsi la fête de «Dussera» (Dasain) à la cour de Mewar durant laquelle le«raj-jogi» joue un rôle prédominant en conservant et en remettant solennellement au souverain l'épée symbole du pouvoir (t.1, 465–6), ou encore l'intronisation du Raja de Jessalmer pour laquelle, en accord avec un mythe d'origine d'un roi-renonçant vainqueur grâce à l'aide d'un Jogī, le Raja adopte pour la cérémonie le comportement extérieur du Jogī: «He . . . was invested with the jogi robe of ochre. He placed the moodra in his ear, the little horn round his neck and the bandage (langota) about his loins; and with the gourd (cupra) in his hand he perambulated the dwellings of his kin exclaiming Aluc, Aluc!» (t.2, 188).

Il n'est donc pas exclu que le patronage de Gorakhnāth et le rôle des Jogī vis à vis des rois Śāh soit un héritage Rajput, que l'association entre un pouvoir temporel conquérant et un pouvoir spirituel ascétique soit un emprunt à une certaine tradition rajpute au même titre que certains traits de l'administration (cf. STILLER, 1973: 62–68), sans que cela suppose nécessairement une origine historique commune.

Symboliques de l'allégeance des Śāh envers Gorakhnāth, les pièces de monnaie, depuis Prithvī Nārāyan et jusqu'aux pièces actuelles, portent toutes mention du nom du dieu. Inscrits sur le verso, sur la partie extérieure de la circonférence, les caractères Sri 3 Gorakhnāth encerclent le nom et le glaive de Bhavāni.[13] De même les armoiries royales portent,

[13] Cf. Satyamohan JOŚĪ, *nepalī rāṣṭriya mudrą* et R. NEGLEMAN, *Repertoire des Monnaies du Nepal*, Bruxelles, 1970; on voit dans ce livre des pièces Malla, donc antérieures à la conquête Śāh, portant les mêmes inscriptions de Bhavāni et de son glaive, mais Gorakhnāth y est remplacé par Loknāth. Une pièce de Prithvi Nārāyan (en transition?) associe Sri 3 Gorakhnāth et Sri 2 Loknāth, ce dernier à la place de la déesse. Voir aussi un relevé des pièces dans BRIGGS: 179–180.

au dessous de la couronne, les «guru paduka representing the footprints of Sri 108 Gorakhnath, the guardian deity of Gorkha» (LANDON, 1976: 233). On peut d'ailleurs trouver une assez grande analogie entre le drapeau du Népal avec ses deux triangles superposés, rouges, portant le soleil et la lune, et les emblèmes qui flottent au-dessus des monastères Kānphaṭā Jogī: deux triangles rouges portant, pour le supérieur, la lune, les empreintes des pieds de Gorakhnāth et un trident, pour l'inférieur, un tambour sablier, le soleil et de nouveau les *pādukā* de Gorakhnāth.

Le patronage spirituel de Gorakhnāth se double d'une assistance bien réelle apportée par les Jogī aux rois Śāh.

Aux conquêtes de Prithvī Nārāyan sont liés au moins deux Jogī. Le premier rencontré par le roi à Bénares, est qualifié de Siddhi ou Yogi par HASRAT (134). Prithvī Nārāyan lui demande son aide et lui promet que «Diabun would be given to him as *birtha*[14] if he could conquer Nepal. The Siddhi then gave a sword to Prthivnarayana saying that if he or his successors would keep it in any battle, they would meet with success». On retrouve encore le don par un Siddha de l'objet symbole de pouvoir, ici l'épée comme l'ont été la flèche à Dang, les empreintes à Jumla.

Plus concrètement, le Siddha Bhagavantanāth, après des débuts qui appartiennent à la légende (sauvetage héroïque qui le fait reconnaître comme Siddha par le roi Kṛṣṇa Śāh de Sallyan, cf. Yogi Vaṁśāvali, II 85; UNBESCHEID, 27), joue un rôle décisif auprès de Prithvī Nārāyan. Installé à Rānāgāū (Sallyan), il y fonde un temple et un monastère et devient le guru du roi Kṛṣṇa Śāh. En 1763 il se rend à la cour de Prithvī Nārāyan et gagne sa confiance. En 1766, il aurait permis la conquête de Kirtipur par le roi de Gorkhā, après six mois de siège et deux essais infructueux; il aurait invoqué toute une nuit Bāgh Bhairav, protecteur de la ville, et aurait gagné son appui (cf. UNBESCHEID, 25). En récompense il reçoit des trophées (emblèmes du roi de Kirtipur, tambour, sceptre et chasse-mouches), des esclaves, de l'argent, un trône: en fait un statut quasi royal. Prithvī Nārāyan le nomme rājguru.

Bhagavantanāth arrange également le mariage de la fille de Prithvī Nārāyan avec le fils du rois de Sallyan en 1766. On sait l'importance des stratégies matrimoniales dans les conquêtes du roi de Gorkhā (cf. STILLER, 59–60). Enfin, des lettres de Prithvī Nārāyan (allusions dans D.R. REGMI, 1975: 92, 96; S.V. JÑVALI 1976: 190 et svt) témoignent de l'aide que lui apporta le Siddha en lui servant d'intermédiaire auprès des principautés Baisi de l'Ouest.

En contrepartie Bhagavantanāth reçoit un certain nombre de privilèges, non plus pour lui personnellement mais pour les Jogī en tant que catégorie. Par un texte de 1770, il reçoit de Prithvī Nārāyan le droit pour tous les Jogī du territoire soumis aux Śāh de lever une taxe de un *ānā* par maison auprès de certains groupes tribaux (NARHARINĀTH, Sandhi Patha Samgraha, 459; UNBESCHEID, 26). Ce décret sera confirmé par un autre en 1782, mentionné par M.C. REGMI (1971: 66) comme «Assignment of Mahantmandali Revenues to Bhagawant Nath, Baisakh Sudi 11 1839 V.S.)

Bhagavantanāth reçoit aussi le droit de récupérer pour la secte les biens des Jogī morts sans héritiers ainsi que les revenus d'éventuelles amendes («khat chit ko daṇḍa kuṇḍa maryo aputāli»[15], NARHARINĀTH, S.P.S., 459; UNBESCHEID, 30). Ce privilège sera contesté par les Jogī

[14] Type de tenure foncière dans laquelle le roi abandonne une partie de ses droits sur le sol au profit d'un bénéficiaire, en récompense de services rendus ou pour se le concilier (cf. M.C. REGMI, 1976, chap III).

[15] Sur le sens du mot *aputạli* et la permanence jusqu'au début du XIXème au Népal du droit royal sur les biens des gens sans héritiers, voir J. FEZAS, The nepalese law of succession. FEZAS cite un texte (édité par B.K. Pokharel)

de Mṛgasthali et une répartition sera décidée en 1883: les biens des Jogī itinérants (*ramtā*) iront à Mṛgasthali et ceux des maîtres de maison (*gharbāri*) à Rānāgāū. (UNBESCHEID, 31).

Le droit de lever des taxes est octroyé également à d'autres groupes de Jogī. M.C. REGMI (1971: 66) mentionne (sans en donner le texte) une «Imposition of Jogi Mandali Levy on Mahis in Eastern Hill Region» datée de Poush Badi 14, 1847 V.S. (1790). Enfin, HASRAT (73) note que le Kaṣṭhamaṇḍap abrite «a swarm of Jogis, men and women who live there, a tax called *Jogi-paisa* is raised to support them». Notons que ce privilège n'était pas réservé aux seuls Jogī, il existe aussi pour les Fakir ou renonçants musulmans (GABORIEAU, 1977: 39–40).

Un autre moyen dont dispose le roi pour favoriser ou récompenser les Jogī consiste en dons de terre. Ces allocations de terres *guthi*, importantes déjà au temps des rois Malla, nous l'avons vu, n'ont fait que s'accroître avec l'arrivée des Śāh au pouvoir. Ainsi, en 1826 V.S. (1769) donc un an seulement après la conquête de la Vallée, Prithvī Nārāyan donne aux Jogī de Mṛgasthali un *guthi* de 219 *ropani*; les terres sont destinées à financer la *cakrapujā* de la fête de Bālācaturdaśi, la *cakrapujā* d'Indracok, celles de Ṭāyamaḍu Ṭol et d'AsaṅṬol (document publié par NARHARINĀTH, I.P., II, 3, 287–288).

On peut remarquer que pour les Kānphaṭa Jogī, le but du *guthi* est toujours mentionné: soit célébrer telle *pujā*, soit assurer la subsitance d'officiants. Il s'agit donc moins d'un don générateur de mérites, d'un «don pour donner» comme le dharma impose au roi de le faire vis à vis des brahmanes, que de la contrepartie d'un service rituel.

On peut dire que la fortune des Kānphaṭā Jogī est liée au soutien des rois Śāh. Ceux-ci doivent leur ascension à la protection de Gorakhnāth. Ils multiplient les symboles d'allégeance au dieu et les témoignages de faveur aux Kānphaṭā.

Il se crée une relation dialectique entre le roi possesseur du sol, dispensateur de dons matériels aux Jogī (dons qui selon le code royal témoignent de sa supériorité)[16] et ceux-ci qui, comme représentants de Gorakhnāth et participant de son pouvoir, remplissent, nous le verrons, des fonctions rituelles qui les rendent indispensables et d'une certaine manière supérieurs au roi.

3. LES KĀNPHAṬĀ DE GORKHĀ

3.1. *FONCTIONS SACERDOTALES: LES KĀNPHAṬĀ DESSERVANTS D'UN TEMPLE ROYAL*

De quand date la dédication de Gorkhā à Gorakhnāth?

Le palais actuel, qui intègre dans une même enceinte la résidence du roi, le sanctuaire de la déesse Kālikā et, en contrebas, celui de Gorakhnāth, ne date que de la seconde moitié du

---

a propos d'un don de terre fait en 1413 B.S. (1356) dont les privilèges évoquent ceux que reçoivent les Jogī: «I grant this land renouncing to the thirty-six taxes (such as) the fines for criminal offences and the *mod aputāli* (*daṇḍa kuṇḍa mod aputāli*)»

[16] Voir à ce sujet la fine analyse de R. BURGHART (1983: 275–297; forthcoming: 1–38) qui montre comment la relation roi brahmane ou roi renonçant a évolué entre le 19ème siècle et la période actuelle. Le roi, propriétaire éminent du sol en vertu d'un «tenurial scheme of classification» a la possiblité de traduire en terme de tenure – donc dans son registre royal – la supériorité qu'a sur lui l'ascète par son ultramondisme en lui octroyant la jouissance de terres *kus birta* et *guthi*. La distinction actuelle entre roi et état, la tendance à l'uniformisation des tenures et l'émergence du politique ont totalement modifié la position des ascètes et des brahmanes; leur supériorité n'est plus que de l'ordre de la «coutume» et «the state . . . is no longer relativised or encompassed by a higher ritual or spiritual authority» (1983: 297).

18ème siècle.[17] Le temple de Kālikā lui-même n'acquiert sa fonction définitive qu'en 1824. Cependant il semblerait que le choix de ce site soit antérieur et qu'un premier palais y ait été édifié par le roi Ram Śāh (1606–1636).

A cet endroit se trouve une grotte qui, selon la légende, aurait abrité la méditation de Gorakhnāth. Or il semble que l'importance de cette grotte comme lieu de culte ait été bien antérieure à l'avènement de Gorakhnāth et des Śāh. Une inscription datant de 122 samvat (698 ap. J.C.; sur cette ère et sur la computation qui permet cette équivalence, voir D.R. PANT, p. 5) donc à l'époque Licchavi, y atteste un culte à Vajrabhairav (cf. D.R. PANT, 6; UNBESCHEID, 44).[18] On ne saurait dater avec certitude le début du culte de Gorakhnāth et l'arrivée de ses desservants, les Jogī; cela a-t-il même été concomittant? La tradition attribue l'installation des empreintes de Gorakhnāth dans la grotte à Pṛthvīpati Śāh (1667–1716) (HASRAT, 122) et c'est à ce même roi que les Kānphaṭā de Gorkhā, dans leur généalogie, font remonter leur installation (NARHARINĀTH, Yogī vaṁśāvali, p. 11: «Āśānāth étant arrivé –de Lamjung– à Gorkhā, s'est installé depuis le temps de Śri 5 Prithvīpati Sāh comme *pujāri* de Gorakhnāth dans Haṭiyāthok», le 'quartier du petit marché' qui se trouve juste au-dessous du *darbār*). Selon leurs dires, ils auraient remplacé des *pujāri* brahmanes à la demande de Gorakhnāth apparu au roi en songe.

Cette grotte fut décrite par LANDON (en 1928; cf. 1976: II,26) «as a little crude sanctuary hidden in a cavern to which access is almost impossible except on hands and knees». Il ajoutait «Here beneath an overhanging stream housed in the natural recess of the rock and with little adornment beyond the ceremonial tridents, flags, halberds, trumpets, and other insignia of all such places of worship, is the image of the god». Depuis les lieux ont changé! L'accès au sanctuaire ne nécessite plus aucune prouesse physique; il se fait par un escalier qui, depuis la terrasse supérieure, mène à un bâtiment cubique érigé vers 1970 et abritant, à son angle nord-ouest, une petite anfractuosité, la grotte de Gorakhnāth. L'entrée dans le bâtiment se fait par une porte grillagée ouverte aux fidèles uniquement pour la fin de la *pujā*, la consécration des offrandes à Bhairav; mais seuls les *pujāri* s'approchent du fond obscur du sanctuaire, de la grotte, isolée de plus depuis 1984 par une grille.

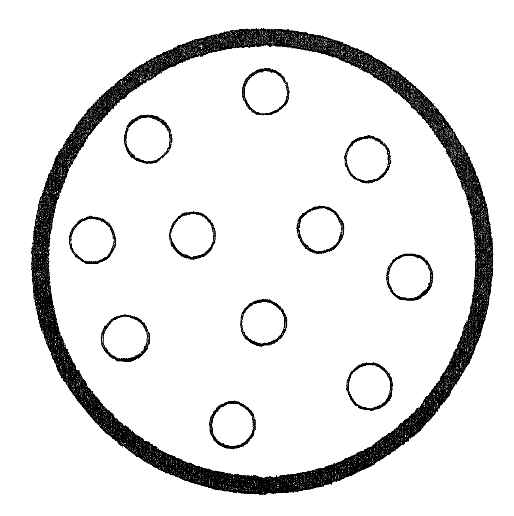
Premier occupant des lieux, Bhairav y est figuré par une grosse pierre –en fait le rocher qui affleure– surmontée de petits tridents en fer. Cette coexistence de Bhairav et de Gorakhnāth, que nous retrouverons dans le culte, est constante chez les Kānphaṭā.[19] Leurs sanctuaires et leurs rites associent toujours ces deux aspects de la puissance de Śiva, l'ascète et le dieu terrible, «lord of time and death» (KRAMRISCH, 1981: 265), maître des cohortes infernales, ces cohortes que les Kānphaṭā savent exorciser.

[17] Cf. GUTSCHOW: *Gorkhā Dārbār*, 1982. La seule date certaine est celle de 1790 retrouvée sur une brique du mur du Raṅga Mahal (bâtiment reliant les deux parties du Dārbār, le Rājā Darbār et le Kālikā Darbār. GUTSCHOW ajoute: «comparative studies of decorative details suggest the origin of the existing Rājā Darbār within the second half of the 18th century as a free standing massive palace. A second building was built together with a connecting, open arcade by 1790.»

[18] Cf. PANT qui note dans son histoire de Gorkhā que sur cette inscription qui date du roi Licchavi Narendradeva, il est hélas «impossible de déchiffrer le nom de l'endroit» (2041 V.S.: p. 6). On ne peut donc pas savoir de quand date le nom de Gorkhā: a-t-il été donné à la localité qu'il a conquise par Dravya Śāh? On ne possède aucunes données historiques sur la connexion des Śāh avec Gorakhnāth avant Dravya Śāh et l'installation à Gorkhā: Gorakhnāth était-il déjà leur divinité tutélaire à Lamjung, Kaski ou Tanahun?

[19] Sur le lien des Kānphaṭā avec Bhairav, voir BRIGGS: 159–160. Le culte des Kānphaṭā à Bhairav les rapproche des Kāpālika, des porteurs de crane à l'image de Śiva Kapālin qui, dans sa colère contre Brahmā, émit Bhairav destiné à couper la cinquième tête du dieu. Mais le crane de Brahmā resta attaché à sa main et le dieu, comme tout brahmanicide, dut expier son crime (cf. LORENZEN; 78: KRAMRISCH: 265). Toutefois il me semble que les Kānphaṭā honorent moins en Bhairav le Kapālin que le dieu maître des forces démoniaques.

La grotte, à peine un creux dans le rocher, est occupée par un autel, un socle tabulaire en bronze doré sur lequel est posé le symbole sacré de Gorakhnāth: un disque (*golo*) de pierre «apparu spontanément» entouré d'un cercle d'argent représentant les dieux-serpents Nāga et daté de 1975 V.S. (1918); le disque est creusé de onze petites cavités (*pawal*); ce sont, disent les Jogī, les onze formes (*rup*) de Gorakhnāth, comme les onze faces (*mukh*, visage, bouche) de la graine de *rudrākṣa*[20], et l'ensemble est le *yantra* de Gorakhnāth.



Devant l'autel le *pujāri* pose tous les matins une paire de sandales en argent, les sandales de Gorakhnāth, qu'il retire le soir.[21]

Du côté ouest de l'autel se trouve une stèle en pierre représentant Śiva et une statue en marbre de Gorakhnāth. De l'autre côté, une statue en bronze doré de Kṛṣṇā Gopal, des clochettes suspendues à la paroi, par terre une lampe à huile.

Au-dessus du sanctuaire, sur une terrasse, un petit bâtiment sert de résidence au *pujāri* et d'entrepôt pour les objets de culte. Mais c'est surtout le lieu du *dhuni*, du feu sacré que l'officiant allume tous les matins. Le lien qu'entretient l'ascète sivaïte avec le feu, lien marqué par l'importance emblématique des *cimṭa* ou pinces à feu et par les cendres dont il se marque le corps, ce lien est plus fort encore dans le cas des Kānphaṭā Jogī. Le *dhuni ghar*, la pièce du foyer, est le centre, le partie essentielle et la plus réservée de tout monastère. Le foyer, emplacement carré au centre de la pièce, est l'objet d'un culte quotidien.[22] Mais le *dhuni*, et c'est là la spécificité des Kānphaṭā, est aussi un feu de cuisson du sacrifice; c'est là que sont préparées les offrandes destinées à Gorakhnāth, les *roṭ*, les galettes, dont se nourrit le dieu.

La nitya pujā

La *pujā* quotidienne (*nitya pujā*) est à Gorkhā un acte public. Le *pujāri* officie pour des fidèles; il est intermédiaire entre le dieu et ceux qui viennent lui rendre hommage, il est

[20] Lorsque les graine de *rudrākṣa* ont onze faces, le nombre onze «is sacred to Mahādeva and is counted as the 'very best' and is worn by celibates only» (BRIGGS: 15).

[21] Selon les dires des Jogī, Gorakhnāth ne devrait être représenté que par ses sandales ou l'empreinte de ses pieds; vénérer ses traces, c'est vénérer la voie qu'il invite à suivre. Toutefois les représentations iconographiques sont fréquentes mais sans doute assez tardives (à l'exception du Gorakhnāth du Kāṣṭhamaṇḍap (cf. SLUSSER et VAJRACARYA 1974).

[22] Description détaillée, pour le math de Mṛgasthali, dans UNBESCHEID: 83–97. L'auteur donne le texte des invocations récitées à cette occasion.

l'intermédiaire entre le dieu et ce sacrifiant par excellence qu'est le roi, représenté ici par le *subhā*, le chef traditionnel à qui, après chaque *pujā*, est porté en *prasad* une partie des offrandes. Goraknāth est en effet considéré comme la *iṣṭadevatā*, la divinité d'élection du roi, celle à laquelle il doit rendre un hommage quotidien. Et, aux dires des Kānphaṭā, les *nitya pujā* de Gorkhā comme de Mīgasthali sont faites pour le compte du roi. Les Kānphaṭā sont les officiants royaux du culte de l'*iṣṭadevatā*.

La *pujā* du matin est une cérémonie fort complexe dont les préparatifs peuvent être très longs. En effet le culte célébré par les Kānphaṭā se caractérise par la fabrication et l'offrande aux dieux de deux sortes de galettes (*roṭ*) faites de farine de blé ou de riz mêlée à du sucre, de la mélasse, du ghee, des épices, poivre, cannelle, cardamome, noix de coco etc.: les *būṛe* (ou *bhūṛe*, de *bhūṛi*, 'ventre'?) *roṭ*, épaisses et larges (20cm de diamètre environ), cuites sous la cendre du *dhuni*, et les *tāi roṭ* ('*tāi*', 'poêle à frire plate'), toutes petites, frites dans le ghee. Le *pujāri* pince la pâte de chaque *roṭ* au centre, formant ce qu'il appelle *nabhi*, le nombril, symbole de la quintessence de l'offrande, *bij*, la semence.[23] Les ingrédients nécessaires à la fabrication des *roṭ* sont apportés par les fidèles, leur composition et leur nombre varient donc selon les jours. Lors des grandes fêtes, l'heure de la *pujā* du matin est retardée jusqu'à ce que la totalité des *roṭ* soit cuite en y incorporant toutes les denrées apportées par les pélerins.

Tous les préparatifs se font dans le *dhuni ghar*. Avant la cuisson des galettes, le *pujāri* commence par faire une première *pujā* aux tridents bordant le foyer encore éteint. Il jette de l'eau, des fleurs, de l'*akṣatā*, il fait brûler de l'encens en récitant des invocations à Agni et à Gorakhnāth. Avec la cendre du *dhuni* il se marque le corps des troits traits horizontaux sivaïtes. Il allume ensuite le feu.

Une fois la cuisson des galettes achevée, le *pujāri* vêtu d'un *dhoti* blanc, une écharpe rouge autour du cou, se rend dans le sanctuaire de Gorakhnāth. Il est accompagné d'un assistant non Jogī (Magar en principe, Newar depuis deux ans) qui porte les offrandes et durant la *pujā* se charge d'agiter devant l'autel une clochette et un *damaru* (petit tambour sablier). C'est lui aussi qui sacrifie les animaux à Bhairav.

Le *pujāri* s'accroupit devant l'autel, dans la «grotte», et tout en murmurant des invocations, lave le *yantra* et les statues.

Puis il les orne à nouveau; dans chacune des onze cavités du *yantra*, sur les statues et les *śaligram*, il met du vermillon, de l'*akṣatā*, des fleurs. Sur le *yantra* il pose des petits bouts d'étoffe, il vêt le dieu. Il allume des lampes à huile qu'il promène devant l'autel et fait brûler de l'encens.

Vient le moment le plus significatif, l'offrande des *roṭ*. Le *pujāri* prend d'abord une grosse galette, il l'asperge d'*akṣatā*, de vermillon, de fleurs. Puis se couvrant la tête de son écharpe rouge, il souffle dans le petit sifflet (*nād*) qu'il porte autour du cou[24], il en sort un bref sifflement très aigu. Il coupe ensuite la galette avec un couteau à lame courbe, faisant en sorte de laisser le centre, le *nabhi*, intact. Cette partie centrale, il l'émiette sur le *yantra* et devant la bouche des statues de Gorakhnāth et de Śiva. Les autres morceaux sont déposés devant l'autel. Il agit de même avec une petite galette frite. Toutes les autres sont coupées symboliquement, il les effleure de son couteau.

[23] Les connotations tantriques de ces termes sont manifestes, hélas je n'ai pas pu recueillir d'explications plus approfondies. L'offrande de ces *roṭ* est tout à fait particulière aux Kānphaṭā et la ritualisation des préparatifs est remarquable. Pourtant dans la littérature sur les Kānphaṭā, je n'y ai trouvé que quelques rares allusions: BRIGGS: 40, 42; ROSE H.A. : I. 179.

[24] Cf. passim, chap. 3.2.2.

De nouveau le *pujāri* offre fleurs et *akṣatā*, encens et lumière. Puis, se détournant, il fait, face au mur ouest, divers *mudrā*, gestes symboliques des mains, et souffle de nouveau dans le *nād*, la tète couverte.

Il s'incline devant l'autel et la *pujā* à Gorakhnāth s'achève dans un vacarme assourdissant; le *pujāri* souffle longuement, sur deux notes, dans une sorte de longue trompe droite en cuivre (recouverte d'un étui en tissu rouge), le *nāgphani*.[25] L'acolyte agite clochette et *damaru* et les assistants font sonner toutes les cloches accrochées dans le sanctuaire.

La *pujā* à Bhairav que l'officiant Jogī fait ensuite se déroule de façon analogue. Bhairav reçoit également des *roṭ*, dont le centre -le *nabhi*-est émietté sur la pierre. Mais ce dieu aime aussi les sacrifices sanglants: on lui offre des coqs.

A la fin de la *pujā*, les donateurs, très nombreux au moment des fêtes, pénètrent dans le sanctuaire, leur coq à la main. Ils s'accroupissent en cercle autour du rocher-Bhairav et présentent leur coq au *pujāri* qui verse sur la tête de chaque animal un peu d'eau et promène autour de lui une lampe à huile. C'est le *saṁkalpa*, la promesse du sacrifice à Bhairav.

La mise à mort n'a pas lieu dans le sanctuaire, bien sûr, à cause de la présence de Gorakhnāth, mais sur la terrasse adjacente où se trouve le poteau sacrificiel (réservé à Bhairav).

Le *pujāri*, dans la grotte, rassemble les morceaux de galettes et les distribue en *prasad*. Il descend ensuite le grand escalier d'accès au *darbār* pour aller rendre hommage à Hanumān dont la statue massive se dresse au bas des marches, sur le col de Hanumān Bhajyaṅ.

Les fêtes

Le cérémonial des fêtes n'est pas fondamentalement différent de celui d'une *pujā* ordinaire. Il est seulement plus élaboré: plusieurs Jogī y participent, les invocations et les hymnes sont récités ou chantés à haute voix, les pélerins donc les offrandes sont plus nombreux.

- Tous les *aṣṭamī*, tous les huitièmes jours de chaque quinzaine, un sacrifice est offert à Kālikā. Une foule importante se presse au *darbār*, porteuse de chevreaux pour la déesse, de coqs pour Bhairav et de farine pour Gorakhnāth. Car c'est l'occasion de vénérer tous les dieux présents. Le *pujāri* de Gorakhnāth célèbre son culte comme à l'ordinaire mais la préparation des *roṭ* est beaucoup plus longue.

- Comme *aṣṭamī*, les deux fêtes de Dasaĩ (le «grand Dasaĩ» d'*asoj*, septembre-octobre, et «caitya Dasaĩ», celui de *cait*, mars-avril) sont consacrées à la Déesse. Le temple de Kālikā est le lieu de cérémonies complexes, secrètes, liées au pouvoir royal et aux cultes palatiaux à Taleju. La grotte de Gorakhnāth bénéficie de l'afflux de pélerins que provoquent ces occasions, une plus grande solennité est donnée au culte mais tout se passe indépendamment des rites dédiés à Kālikā. Il n'y a aucune communication entre les divinités ni entre leurs desservants.

Le huitième jour de Dasaĩ est jour de jeûne pour Gorakhnāth. La *pujā* se déroule sans offrande de *roṭ*. Plusieurs Kānphaṭā sont présents, ils psalmodient les textes. Le neuvième jour est au contraire marqué par la préparation d'une grosse quantité de galettes. La *pujā* est

[25] *nāgphani*: le capuchon du cobra. Je ne sais pas pourquoi ce terme est utilisé pour désigner cette trompe droite.

retardée jusqu'à la mi-journée. Les quatre *pujāri* responsables du culte (cf. p. 124) doivent être présents.

• La fête de Śivarātrī, le 14ème jour sombre de *Phāgun* (février-mars) est marquée aussi par un «jeûne» c'est-à-dire la non-préparation de *roṭ*. La *pujā*, à part cela, se déroule comme à l'accoutumée. Les *pujāri* doivent manger du lait caillé et un *tarkāri* (accompagnement en ragout) de pommes de terre.

• Le jour de la naissance de Gorakhnāth, la pleine lune de *Baisākh* (avril-mai) ou *caṇḍi-purnimā*, est marqué par une *pujā* solennelle faite par les quatre *pujāri*. On celébrerait aussi ce jour-là Vajrabhairav dans son temple au sommet de la colline, à Upallo kot. Les Jogī vont y offrir des *roṭ* et festoyer d'un banquet typique des cultes tantriques: viande de bouc, alcool de riz et riz en flocons (*ciurā*).

• Enfin, deux célébrations mettent directement les Jogī en relation avec le roi et la prospérité du royaume.

Au mois de *Sāun* (juillet-août), de la nouvelle lune au 4ème jour de la quinzaine claire, le chef traditionnel (*subhā*) offre en nom et place du roi des sacrifices de boucs et de porcs à Bhairav. Les animaux sont consacrés par les Jogī dans le sanctuaire de Gorakhnāth-Bhairav et sont sacrifiés à l'extérieur. Le jour de la nouvelle lune, le roi doit offrir un festin aux Jogī, c'est pourquoi ceux-ci appellent cette fête '*bhaṇḍārā aũsi*' ('festin-nouvelle lune'). De ce banquet, une part est réservée au dieu (nommé pour l'occasion Bhaṇḍārā Bhairav), une part au roi et une aux «descendants de Sundarnāth», c'est-à-dire à la lignée des *pujāri*.

Non plus liée à Bhairav mais à Gorakhnāth, une *pujā* exceptionnelle doit être célébrée par les Jogī au bénéfice du royaume au moins une fois dans la vie de chaque roi et davantage en période de crise. Cette *pujā* se caractérise non par un rituel particulier mais par sa démesure. Le roi doit en effect offrir à cette occasion les ingrédients nécessaires à la confection de «*sawā lākh roṭ*» soit 125.000 *roṭ*! Vingt et un Jogī doivent officier, vêtus de neuf par les soins du roi: tunique et *dhoti* ocre, turban rouge. Cette *pujā* a été célébrée pour le roi Birendra en 1979 (2036 V.S. quinzaine claire de *puś*).

Que ce soit donc dans le rituel quotidien ou dans les célébrations festives, les Kānphaṭā de Gorkhā sont avant tout des officiants, des prêtres d'un culte particulier qu'ils rendent au nom du roi et qu'eux seuls, membres de la secte fondée par Gorakhnāth, sont à même de rendre. Pour ce service religieux à l'*iṣṭadevatā* du roi, les Kānphaṭā bénéficient de terres *guthi*. Ces terres sont destinées à financer l'achat des biens nécessaires à la *pujā* et à pourvoir à l'entretien des *pujāri*. Ceux-ci, nous le verrons, sont quatre, de la même lignée, et assurent leurs fonctions par rotation.

Le guthi

D'après les accords établis entre le gouvernement et les Jogī, seuls les quatre *pujāri* sont nominalement destinataires des revenus du *guthi*. Les autres Jogī peuvent travailler sur les terres comme tenanciers, et, du moment qu'ils n'officient pas, aucun interdit rituel ne les empêche de labourer.

Un *lāgat* (convention écrite) de 1995 V.S. (1938) évalue le *guthi* à 270 *muri*.

En 2001 V.S. (1944), un nouvel accord, après recensement des terres, enregistre la répartition entre les quatre *pujāri* responsables du culte à l'époque et donne le nom des

tenanciers. Le *guthi* est de 399 *murī* 13 *pāthī* 6 *mānā* (ce qui avec un rendement actuel de 4 *murī* pour une surface de 1 *ropani* équivaut à peu près à 100 *ropani* soit 5 ha) en terres irriguées (*khet*). Selon le registre, ces terres *khet* sont divisees en 27 parcelles de surface très inégale, réparties entre les quatre *pujāri*.
La part de Padmanāth est de 97 *murī* 1 *pāthī* 2 *mānā*
La part de Śivanāth est de 86 *murī* 19 *pāthī* 4 *mānā*
La part de Gaṅganāth est de 71 *murī* 19 *pāthī* 6 *mānā*
La part de Premnāth est de 104 *murī* 16 *pāthī* 6 *mānā*

Pour les terres non irriguées, *bāri*, le calcul est différent. L'estimation est faite en semences et non plus en produits. Le taux officiel de convertibilité est de 21 *muṭhi* (2 *mānā* 1 *muṭhi*) de semence pour 1 *ropani*, probablement en maïs. Les terres sont enregistrées au nom des quatre *pujāri* mais le *lāgat* donne en plus le nom des tenanciers. Ce sont pour moitié les autres Jogī et pour moitié des gens d'autres groupes: 13 Magar, 12 Newar, 1 Musulman, 1 Chetrī, 1 Kamī. D'après le *lāgat* de 1937, les tenanciers devaient payer au *pujāri* détenteur des droits sur le sol, 9 *paisā* par *mānā* de semence.[26] La taille des parcelles est faible, la maximum étant de 6 *mānā* 4 *muṭhi*, environ 3 *ropani* (1500 m²). Les parts des quatre *pujāri* sont globalement de: environ 17 *ropani* pour Padmanāth, 34 *ropani* pour Śivanāth, 5 *ropani* pour Ganganāth et Premnāth ensemble et 34 *ropani* pour Padmanāth, Ganganāth et Śivanāth.

Le total est donc de 90 *ropani* de *bāri* et 100 *ropani* de *khet* environ. Les *pujāri* reçoivent en plus une taxe en espèces de 6 *paisā* par maison de tenancier, taxe appelée *sāphā*[27] et destinée à financer l'achat de denrées nécessaires à la *pujā*. Le *guthi* du temple de Gorakhnāth est donc important. Cependant la richesse des Jogī se relativise si l'on considère que l'ensemble de la communauté vit de ces terres.

Au travers de leurs fonctions rituelles, les Kānphaṭā Jogī nous sont apparus comme des desservants de temple royal. Ils sont appointés par le roi afin d'honorer selon les rites qui lui sont propres sa divinité tutélaire. Les revenus des terres *guthi* dont ils jouissent sont liés au culte de Gorakhnāth. Le *guthi* n'est pas attribué aux Kānphaṭā en tant que renonçants mais en tant que *pujāri*, leurs fonctions sacerdotales les apparentent aux Brahmanes. Mais leur spécificité vient des dieux qu'il célèbrent: Gorakhnāth dont ils sont les desservants exclusifs, Bhairav, généralement honoré par des prêtres de basse caste en raison des sacrifices sanglants qu'il exige. Ces sacrifices, les Kānphaṭā les cautionnent même s'ils ne les font pas eux-mêmes et ils y adjoignent leur offrande spécifique, les galettes ou *roṭ*.

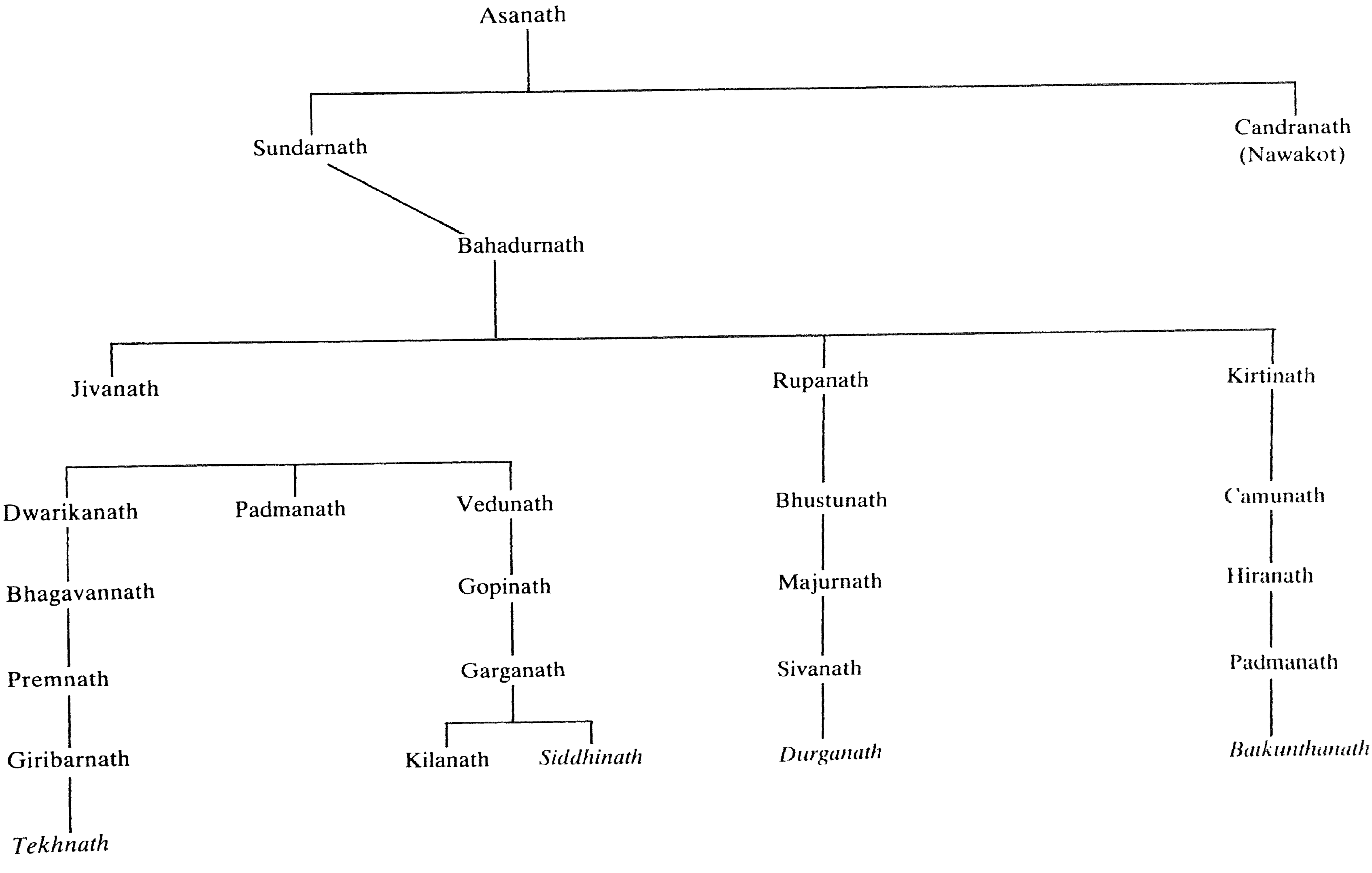
3.2. LES KĀNPHAṬĀ MAITRES DE MAISON

3.2.1. *Organisation interne de la caste*

Les Kānphaṭā font remonter leur installation à Gorkhā à un certain Āśānath, appelé de Lamjung par le roi Prithvīpati Śāh pour être *pujāri* du sanctuaire de Gorakhnāth. Āśānath

[26] M.C. Regmi (1976: 141) donne le chiffre moyen des taxes après 1933: o,20 à o,72 roupies par *pāthī* de semences, dans les Western Hills. Ici 9 *paisā* par *mānā* font 0,72 roupie par *pāthī*.

[27] *sāphā*: turban. Je n'ai trouvé aucune autre mention de ce terme dans le vocabulaire administratif. Désigne-t-il une redevance spécifique aux Jogī ou est-il employé comme équivalent de *pagari* qui signifie aussi 'turban' mais aussi distinction honorifique, paiement à un supérieur (et de nos jours 'pot de vin').



Généalogie des pujāri

était déjà *grihastha*, maître de maison, et sa lignée, selon les données de NARHARINĀTH (Yogī vaṁśāvali, 11–12) que j'ai pu vérifier auprès des *pujāri*, est en charge du culte depuis le début du XVIIème. S'ils ont d'abord habité Haṭiyāthok, le 'quartier du petit marché', le plus proche du palais, les Jogī sont maintenant installés dans deux hameaux différents.

Le plus ancien, appelé tout simplement Jogī gāū, «village Jogī,» regroupe à flanc de colline, à mi-chemin entre le bazar et le palais, six maisons d'aspect assez modeste, à un étage, en pierres recouvertes de terre ocre. Le toit est à double pente, la façade bordée d'une véranda protégée par un auvent recouvert de chaume.

Plus récente l'installation des Jogī à Ṭhigureśvar, village multi-caste situé 4km avant Gorkhā, est aussi plus importante. Une quinzaine de maisons s'étage au-dessus de la nouvelle route et le village dans son ensemble bénéficie d'un certain essor dû au développement d'activités commerciales et administratives.

Ces deux groupes ne constituent qu'un seul ensemble, cimenté par des liens de parenté et par la jouissance commune des terres *guthi* qui les entourent. Cependant la charge d'assurer la *puja* de Gorakhnāth n'appartient pas à l'ensemble de la communauté, elle est réservée à la lignée d'Āśānath, dite localement «*pujāri ko kul*» la lignée des *pujāri*.

Actuellement la fonction de pujāri est assurée alternativement par quatre Jogī, descendants de quatre arrière-petits-fils d'Āśānath. Si on regarde la généalogie depuis Āśānath, on voit cette fonction se transmettre d'abord de père en fils sur trois générations (génération +1, le cadet part à Nawakot, génération +2, un fils unique, génération +3, la fonction est partagée entre les trois fils). A la génération +4, deux des trois fils de la branche aînée sont *pujāri* (le troisième quitte Gorkhā, son petit-fils est l'actuel *mahant* de Mṛgasthali) ainsi que les deux aînés des deux branches cadettes. Depuis, la succession se fait en ligne directe dans ces quatre lignées.

Le *lāgat* de 1944 mentionne comme *pujāri*, détenteurs des terres *guthi*, trois pères et un grand-père des *pujāri* actuels: Padmanāth, père de Baikunṭhanāth, Śivanāth, père de Durganāth[28], Garganāth, père de Siddhināth et Premnāth, grand-père de Tekhnāth. Les *pujāri* actuels ont tous une trentaine d'années. Ils sont mariés. Ils officient alternativement une semaine chacun et résident alors dans le *dhunighar* du sanctuaire de Gorakhnāth. Deux d'entre eux ont leur maison à Jogī gāū et deux autres à Ṭhigureśvar.

Le *pujāri* n'a pas toujours été l'aîné, parfois en raison d'un décès prématuré, mais surtout, me semble-t-il, parce que certains ont choisi l'ascèse, le célibat, et que la fonction de *pujāri* est le propre de Jogī sédentaires, mariés, enracinés à Gorkhā, qui ont le devoir d'assurer la transmission de leur charge à leurs descendants et d'assurer la pérennité du culte.

La communauté Kānphaṭā Jogī de Gorkhā est donc constituée principalement de membres de la même lignée, la *pujāri ko kul*, de *gotra* Kasyap et de branche Satyanāth (un des douze *panthi* de la secte). Cependant six maisons Jogī de Ṭhigureśvar ont une origine différente. Appartenant à deux lignées non apparentées, ces maisonnées se considèrent comme les *kutumbhā*, les alliés des *pujāri*. Leur installation est probablement plus récente. Leur méconnaissance de leur propre généalogie contraste avec la précision des *pujāri*. Plusieurs mariages unissent les trois lignées, de *gotra* différents, en conformité avec les règles énoncées par les Jogī: interdiction de se marier dans son propre *gotra* transmis en ligne paternelle, mais permission d'épouser une femme de même *gotra* que la mère à condition de ne pas être apparenté sur moins de trois générations.

[28] Je suis ici en désaccord avec la généalogie de NARHARINĀTH qui donne le nom de Vajranāth au fils aîné de Śivanāth.

Résident en outre sur le territoire de Gorkhā deux Jogī célibataires, *pujāri* occasionnels, chargés d'officier en cas d'impureté des desservants ordinaires. Comme ceux-ci appartiennent à la même lignée, ils sont tous soumis aux mêmes périodes d'impureté de naissance (11 jours) et de deuil (13 jours). Leurs alliés pouvant être également touchés, il est nécessaire de faire appel à des célébrants extérieurs au réseau familial et matrimonial.

Les Kānphaṭā Jogī de Gorkhā constituent donc des lignées au sein desquelles les fonctions sacerdotales se transmettent héréditairement. C'est, pour une secte ascétique, une situation à la fois paradoxale et fréquente.

En effet, les Kānphaṭā sont, comme l'ensemble des ascètes sivaïtes, idéalement célibataires. Il n'y a pas chez eux de branche *gharbāri*, c'est à dire de disciples laïcs qui, tout en menant une vie familiale ordinaire, choisiraient de recevoir certaines *dikṣā* (consécration), comme cela peut être le cas dans les sectes visnouites. Alors que quiconque peut recevoir une *dikṣā* visnouite sans que cela ait de conséquence sur son appartenance de caste, il est impossible d'être initié à une secte sivaïte comme les Kānphaṭā ou les Dasnāmi Sannyāsi sans devoir abandonner sa caste initiale.

Pourtant on constate que, au Népal comme en Inde, la plupart des Kānphaṭā Jogī sont maîtres de maison, mais cette condition n'est pas la conséquence d'un choix a posteriori. C'est la naissance qui définit l'appartenance à une famille et à une secte Jogī.

La distinction la plus pertinente pour la situation népalaise est celle qui existe entre *janma* Jogī, celui qui est né Jogī, et *karma* Jogī, celui qui est devenu, qui s'est fait Jogī.

Les *karma* Jogī correspondent à la définition classique du renonçant. Issus de différentes castes (au Népal, Bāhun et Chetrī) ils ont été initiés par un guru Kānphaṭā. Abandonnant leurs références sociales, famille et caste, ils vivent de mendicité, errants solitaires ou hôtes d'un monastère. Ils sont célibataires; pour celui qui choisit de devenir Jogī (ou Sannyāsī), le mariage est proscrit, toute liaison avec une femme est considérée comme une rupture des vœux, comme une dégradation. Inversement il n'est pas possible de devenir par initiation Jogī ou Sannyāsī et de conserver une vie familiale.

Le *janma* Jogī nait dans une famille Jogī. Il appartient par sa naissance à un groupe social qu'il convient d'appeler caste car il en a toutes les caractéristiques. Cette naissance lui confère cependant une sorte de nature «jogique» immanente qui lui permet de pratiquer s'il le veut les disciplines ascétiques du vrai renonçant. Mais il ne perd pas pour autant cette essence «jogique» s'il vit comme le commun des mortels. Pour ces «Jogī de naissance», le mariage et la procréation représentent une situation normale, un droit héréditaire. Leur état de Jogī n'implique aucun choix personnel. Cela sous-entend aussi que la qualité «jogique» se transmet et que par sa naissance le jeune Jogī appartient à un groupe social dont les droits et les devoirs, les privilèges et les charges, sont définis comme pour toutes les castes, mais dans ce cas, ces privilèges et ces charges, ces particularités, sont liés à la qualité de renonçant attribuée à l'ensemble du groupe Jogī. Cela se constate tout particulièrement dans le statut fait aux femmes. Les femmes comme les hommes sont initiées, reçoivent une *dikṣā*. Cependant cette initiation sert surtout à conforter un état déjà présent, à affirmer un statut latent puisqu'un Jogī peut se marier et accepter la nourriture des mains de sa femme même si elle n'a pas reçu de *dikṣā*, du moment qu'elle est née de parents Jogī. Inversement, si un Jogī épouse une femme d'une autre caste (dans les cas que j'ai rencontrés Bāhun, Chetrī, Sannyāsī ou Newar), il ne doit pas accepter sa nourriture tant qu'elle n'a pas été initiée. Une fois qu'elle a«reçu le mantra», tout Jogī peut manger le riz qu'elle a préparé. On retrouve là une caractéristique sectaire qui n'a pas disparu dans la transformation de la secte en caste:

l'initiation abolit les clivages et, contrairement à ce qui se passe pour la caste, ce qui est pertinent ce n'est pas la place dans la hiérarchie mais l'octroi d'un certain signe, la révélation d'un *mantra* réservé.

C'est en cela, me semble-t-il, qu'il faut se garder d'identifier janma Jogī et *gharbāri*. Le Jogī de naissance est plus qu'un Jogī maître de maison. Il hérite d'un double statut. De droit et de fait il appartient aux deux univers antithétiques du renoncement et de la vie dans le monde: il est reconnu par l'Etat de façon normative, et concrètement par son entourage comme membre d'une caste que l'on peut situer dans la hiérarchie (relativement haut[29]) et avec qui les échanges sont possibles selon les normes couramment admises. En même temps il est potentiellement un renonçant, bénéficiant d'une initiation spécifique censée lui conférer des pouvoirs supra-normaux, se distinguant dans la mort par l'inhumation suivie d'un rituel qui fait de lui un délivré. Cette bipolarité caractérise tout *janma* Jogī quel que soit son niveau d'initiation.

L'appellation de Kānphaṭā ne se justifie en effet que pour les Jogī qui ont reçu la dernière initiation au cours de laquelle ils ont les oreilles incisées (*kān cheṛne*). Ils recoivent alors de leur guru l'anneau d'oreille qui les caractérise et ont le droit d'ajouter à leur nom la désinence *nāth* qui symbolise leur maîtrise de certains pouvoirs. Mais ce dernier rite n'est obligatoire que pour les *pujāri* ou les *maṭhdhari* (Jogī résidant en monastère). La plupart des *Janma* Jogī s'en dispensent; c'est une particularité de leur condition de se borner à une semi-initiation et non seulement retarder mais se dispenser de l'étape ultime sans perdre leur statut ni le droit de se considérer comme des renonçants (ce dont témoigne notamment leur inhumation). Toutefois ils ne sont pas alors appelés *nāth* mais *kunwār* Jogī. Cet emploi du terme de *kunwār* (sans doute de *kumār*, jeune) pour désigner les Jogī non complètement initiés m'a été attesté par des Jogī de différents endroits du Népal. Il correspond dans ses attributions au terme d'*aughar* mentionné dans la littérature (cf. BRIGGS, GHURYE, etc.) et inconnu de mes informateurs).

A Gorkhā, la plupart des Jogī de la lignée des *pujāri* sont *nāth*, ce qu'exigent leurs fonctions rituelles. On remarque cependant que, étant donné la transmission des fonctions par primogéniture, les aînés sont plus souvent initiés que les cadets.

Le cas des *karma* Jogī est différent. Celui qui choisit le renoncement doit en assumer toutes les étapes. Sa reconnaissance comme Jogī n'est totale que s'il porte l'anneau d'oreille, que s'il est initié comme *nāth*.

D'autres clivages peuvent être reconnus, ainsi entre *maṭhdhari* et *pujāri*. Si tous deux doivent être initiés comme *nāth*, seuls les Kānphaṭā résidant en monastère (*maṭh*) devraient être obligatoirement célibataires (ce qui m'a été indirectement confirmé par les réticences d'un *maṭhdhari*, de plus chef de monastère, à reconnaître son mariage). Toutefois le terme de *maṭh* ou d'*akhaḍā* souvent ne désigne plus de nos jours que la simple résidence d'un Jogī ou d'un Sannyāsi. A Kathmandu par exemple, le *maṭh* d'Indracok se borne à deux pièces dans une maison newar et un petit sanctuaire avec une statue de Gorakhnāth dans la cour. Un seul Jogī y habite, chargé de la *pujā* au temple du Kāṣṭamaṇḍap. Ce *maṭh* est réduit aux éléments symboliques essentiels: le *dhuni*, le foyer sacré, où le desservant fait cuire une *roṭ* en offrande deux fois par semaine, et la bannière au double triangle rouge qui flotte au dessus du toit et signale la présence du *maṭh*.

[29] Cf. BOUILLIER: 1978, et pour un problème analogue chez les Sannyāsi, 1979, a, chap. V.

En revanche le temple de Gorkhā et ses Jogī ne relèvent d'aucun monastère. Ces derniers ne sont que *pujāri*. Ils expriment pourtant une certaine confusion devant leur état de maître de maison. Selon eux, ils devraient être célibataires mais ce serait le pouvoir royal qui les aurait obligés à se marier pour assurer une transmission stable dans la responsabilité des rites et dans la gestion des terres. Le même discours m'a d'ailleurs été tenu par les chefs de monastère Sannyāsi (BOUILLIER, 1979. b: p. 118). Quelles que soient donc les contraintes de la réalité et les interactions qui dans l'histoire ont amené à la situation actuelle, les valeurs du renoncement et de la pratique ascétique restent la référence suprême: *grihastha* Sannyāsi et *grihastha* Jogī savent parfaitement que leurs fonctions, leurs privilèges, leur statut, sont dus à la tradition de l'ascétisme dont ils se réclament même en la trahissant.

3.2.2. *Les signes distinctifs*

La distinction entre différentes catégories de Jogī, *janma* et *karma*, *maṭhdhari* et *grihastha*, ne se reflète en rien dans l'apparence extérieure, mais l'ensemble des Jogī se caractérise par un certain nombre de signes symboliques.

- L'anneau d'oreille (appelé *kuṇḍal*, *darśan*, ou *mudrā*) en est le plus visible, cependant il ne suffit pas comme critère de distinction car il n'est porté que par les Jogī pleinement initiés. Cet anneau ne traverse pas le lobe mais le fond du pavillon de l'oreille; il peut être plus ou moins large, rond ou aplati, de différentes matières, argent, cristal, jade, corne de rhinocéros, selon les préférences de chacun et sa richesse (la corne, autrefois très prisée en raison de son association avec Śiva et les sectes śivaïtes est devenue très rare depuis l'interdiction d'abattage des rhinocéros). L'anneau définitif n'est porté qu'un mois après l'incision, lorsque la cicatrisation est faite; il n'est pas fermé mais son ouverture est colmatée avec de la cire après insertion dans l'oreille.
- Les Jogī, qu'ils soient *nāth* ou *kunwār*, portent un cordon qu'ils appellent *seli* («pendant, chain», TURNER, p. 621) ou *janaï* comme le cordon sacrificiel des hautes castes, mais à la différence de ceux-ci, ils le portent autour du cou. Ce cordon est fait de six brins de trois fils de laine sombre et doit mesurer 25 empans. Ses deux extrémités sont nouées à un petit anneau d'1 cm. environ, en os ou en cuivre, appelé *pavitri* et symbolisant la *śakti*. Sont attachés aussi à l'anneau une graine de *rudrakṣā*, de préférence à onze faces, le chiffre symbole de Gorakhnāth, puis un petit sifflet, le *nād*, une des particularités des Kānphaṭā. Long d'1 cm. environ, ce *nād* est fait en corne de rhinocéros, d'antilope ou en bois. Il émet un son suraigu, à peine audible. Un Jogī doit souffler dans son *nād* lors de la *pujā* quotidienne, quand il salue son guru et au début de chaque repas en offrant les prémices. Pour ce faire, il doit placer le *nād* au centre de l'anneau *pavitri* et le porter très rapidement et discrètement à ses lèvres.[30]
- Les vêtements que portent les hommes Jogī sont plutôt de style indien que népalais. Ils ont un *dhoti* blanc ou ocre et une longue chemise (alors que les népalais portent un pantalon

[30] Ce sifflet *nād* est à rapprocher du son *nāda* qui, «dans le yoga, les tantras et les āgamas. . . , désigne une forme de son particulièrement subtile, plus proche de la résonance qui suit le son que du son lui-même» (PADOUX: 51). C'est «la première résonance de la Parole suprême» (id. 51; voir 51–55). Peut-on voir dans cette jonction du sifflet et de l'anneau une homologie avec le *śivalinga* dans le *yoni*? Ce geste est-il une évocation de l'«initial triad which consists of Śiva (the Bindu), Śakti (the Bīja) and their union(. . . its effect or product is called the Nāda)», selon le Śāradātilaka cité par GUPTA, HOENS, GOUDRIAAN: 94?

à très large fond reserré aux mollets et une tunique fermée sur le côté). La couleur ocre (en fait toutes les teintes du jaune au rouge) propre aux renonçants sivaïtes domine, surtout chez les *pujāri*. Ceux-ci portent de plus une écharpe rouge qu'ils enroulent souvent en turban, notamment lors des *pujā*. Il n'y a pas de règle précise quant au port des cheveux[31]; certains ont le crane rasé, d'autres les cheveux normalement courts, d'autres enfin les cheveux hirsutes ramenés en chignon sur le sommet du crane ou laissés pendants. Les femmes quant à elles sont habillées à la népalaise si elles sont mariées, ou vêtues d'un sari ocre si elles sont renonçantes.

• Les Kānphaṭā résument par cette énumération ce qui les distingue comme tels:
seli, le cordon,
sinī, la corne désignant ici le sifflet,
sirajaṭā, de *sir*, tête, et *jaṭā* les longs cheveux nattés de l'ascète,
joli, le sac à aumônes,
bhagvānbeṣ, les vêtements divins, consacrés, la couleur ocre,
kānkuṇḍal, l'anneau d'oreille,
bhasma lacce, de *bhasma*, cendres, et *lacce*, de *lacchan*, signe (?), ceci désigne la marque de cendres, le signe sivaïte fait de trois lignes horizontales tracées sur le front avec les trois doigts de la main droite,
śiva gorakh ādeś, la formule de salutation par Śiva et Gorakhnāth qu'emploient les Jogī entre eux.

3.2.3. *Les rites du cycle de vie*

Les Kānphaṭā Jogī comme tous les hindous célèbrent au cours de leur vie un certain nombre de rites, les *saṁskāra*, marquant les différentes étapes du développement physique, social et religieux.

Les rites de la petite enfance et le mariage sont identiques à ceux des Brahmanes ou Chetri. Le *nvāran* ou don du nom est fêté le onzième jour après la naissance, le *pāsni* ou *annaprāśan* (la première nourriture solide) à six ou huit mois pour un garçon et cinq ou sept pour une fille. Le *chevar*, la tonsure, est fait aux garçons à cinq ou sept ans.

Le mariage de même ne peut être rapporté à aucune tradition Jogī. Il se fait donc selon les usages des hautes castes.

C'est avec l'initiation et les rites funéraires que nous trouvons les *saṁskāra* particuliers aux Jogī. Ce sont aussi deux ensembles rituels qui caractérisent les renonçants. L'initiation consacre l'appartenance à la secte, elle est nécessaire pour être admis dans la communauté et pour pouvoir être inhumé avec la totalité des rites: la délivrance n'est possible qu'à celui qui a eu la révélation.

a. *L'initiation*

La particularité des Kānphaṭā Jogī, c'est que cette initiation se fait en trois étapes, la dernière phase étant le percement des oreilles. Pour les Janma Jogī, seule la première est

[31] Constatation analogue dans Briggs (18).

obligatoire. C'est l'équivalent fonctionnel de l'*upanayana* des hautes castes mais son déroulement est tout à fait original.

• La première initiation est appelée *updeśi* («enseignement, instruction») ou *mantra phukne* («souffler un mantra») ou *dikṣā dine bela* («moment de donner une consécration») ou encore *jāt line* («prendre la caste»): cette dernière appellation montre bien que, pour les Jogī comme d'ailleurs pour les hautes castes, la naissance spirituelle est aussi naissance à la vie sociale, un paradoxe pour des renonçants.

Le noyau central de la cérémonie est donc la révélation d'un *mantra* propre aux Kānphaṭā et appelé par eux Śiva *gāyatrī*. Ce mantra ouvre à ceux qui l'ont reçu l'accès aux rites particuliers à la secte, mais ce n'est pas seulement le signe symbolique d'appartenance à une communauté: il confère un pouvoir, celui de ne pas redouter les mauvais esprits, *bhut*, *pret* et revenants de toutes sortes.[32] Significativement, c'est dans ce pouvoir traditionnellement reconnu aux Kānphaṭā Jogī que se soude la communauté.

L'updeśi est une initiation collective conférée théoriquement à l'adolescence, aux hommes comme aux femmes. En pratique, comme la cérémonie est complexe et requiert la présence de plusieurs *nāth*, elle est effectuée peu souvent. Dès lors les Jogī n'hésitent pas à initier dans une même occurence tous ceux qui ne l'ont pas encore été, y compris les bébés.

Le choix d'un moment faste tel que Śivarātrī, Dasaī ou Gurupurnimā, est là aussi plutôt théorique. L'*updeśi* auquel j'ai participé, a eu lieu de façon parfaitement contingente et à un moment en principe néfaste: la fin de deuil d'une des Joginī, non apparentée aux *pujāri* mais membre de la communauté de Thigureśvar.[33]

La cérémonie a eu lieu de nuit, comme il est de règle. Ses préparatifs sont secrets. Les officiants, six *nāth* requis par le rituel et deux auxiliaires, se sont enfermés dans une petite maison, celle de Kilanāth, le frère aîné célibataire d'un des *pujāri*, Siddhināth. Toutes les issues sont fermées ou obturées par des tentures, rempart contre la curiosité d'une cinquantaine de Jogī du village: futurs initiés et leur famille ou fidèles espérant les bénéfices d'un *darśan*. Durant deux heures environ, dans la nuit, tous attendent, bavardant ou écoutant les psalmodies que chantent les *guru* derrière les portes closes.

Le silence se fait. Un des auxiliaires sort de la maison, appelle un futur initié, lui bande les yeux et lui pose dans les mains une noix de coco entourée d'un tissu blanc. Il le fait entrer et, sur le seuil, lui demande: «Veux-tu être *guru* ou disciple?» L'initié répond bien sûr «disciple».

L'initié doit ensuite énoncer le nom de celui des officiants qu'il veut pour *guru*; c'est donc le *chela* qui choisit son *guru*, sous réserve qu' il y ait compatibilité entre la relation de respect qui s'instaure et la relation de parenté qui peut exister. Un homme ne peut pas être le *guru* d'alliés preneurs de femmes, un père peut initier son fils mais pas son gendre, sa femme mais pas sa fille. Le *chela* doit pouvoir s'incliner, *dhoknu*, devant son *guru*.

Le disciple, toujours les yeux bandés, fait quelques pas. On le fait asseoir face au nord. Son *guru* s'approche de lui, trace sur son front, à la cendre, le signe de Śiva (trois traits

[32] Le «*mantra*,» tel qu'il m'a été énoncé, se présente comme une juxtaposition d'invocations en sanscrit tirées du Ṛg Veda et de formules en nepali ou d'onomatopées qui ont valeur conjuratoire.

[33] Certains Jogī ayant proposé de me faire assister à la cérémonie de fin de deuil d'une Joginī morte treize jours auparavant, d'autres ont objecté que je n'étais pas «initiée». Il a donc été décidé d'organiser un *updeśi* qui a immédiatement précédé le rite de deuil. J'y ai reçu le «*mantra*» et avec moi une trentaine d'autres personnes, beaucoup d'enfants et même des bébés et quelques adultes: des femmes et des jeunes gens récemment revenus d'un long séjour en Inde.

horizontaux, *tripuṇḍra*) et lui chuchote le *mantra* – *Śiva gāyatrī* – dans l'oreille droite. Plaçant le sifflet, *nād*, dans l'anneau *pavitri*, il émet ensuite un léger sifflement, toujours dans l'oreille droite. Puis il énonce le *mantra* et siffle dans l'oreille gauche de son disciple, auquel il retire ensuite son bandeau.

Celui-ci découvre alors devant lui la savante polychromie du diagramme symbolique que les *guru* ont dessiné en grand secret: un lotus à huit pétales inclus dans un lotus à douze pétales, chacun des pétales couvert de poudre de couleur, l'ensemble parsemé de brillante poussière de mica. Des deux côtés du diagramme (est et ouest), les *guru* sont assis sur leurs «trônes» (*gaddi*), faits de cinq couches de tissu blanc; ils ont la tête ceinte d'un turban rouge. Ce jour-là étaient présents trois des *pujāri*, le père du quatrième (Giribarnāth) et son cousin parallèle Nauminàth. Il manquait le quatrième *pujāri* Tekhnāth, finalement représenté par une noix de *supari* enveloppée dans le tissu blanc du «trône».

L'initié est assis au sud du diagramme; juste devant lui se tróuve l'emplacement réservé aux offrandes, où il a déposé la noix de coco à laquelle il joint quelques grains d'*akṣatā* et le *beṭi*, le don qu'il fait à son guru (de quelques *paisā* à une dizaine de roupies selon les cas). Il s'incline ensuite devant le diagramme et répète ce salut devant chacun des *guru* en les désignant de leur nom rituel: «Pir Guru, Ananta Guru, etc. Adeś». Il se lève, fait un tour sur lui-même (*pradakṣiṇā* du diagramme que l'exiguité des lieux rend impossible?), s'incline et pose le front devant le diagramme.

Les initiations se déroulent à la suite les unes des autres, de façon identique. Les bébés sont tenus par leurs pères.

Les six *guru* sont donc assis sur des «trônes», qui entourent le diagramme et portent des noms évocateurs de particularités Kānphaṭā:
le plus au nord, *Pir gaddi*, Pir étant une désignation, empruntée aux musulmans, du chef de monastère. C'est un terme usité par les Jogī.
sākhya gaddi (de sākhya, témoin)
Ananta gaddi (le trône d'éternité représenterait Gorakhnāth)
Jogini gaddi (le trône des compagnes redoutables de Durgā)
Bir gaddi (ou *Vir gaddi*, trône consacré à Vir Hanuman)
Bhaṇḍari gaddi (le trône du cuisinier, une allusion au rôle essentiel des festins, *bhaṇḍara*, dans les communautés de renonçants).[34]
Le diagramme, *jagge* ou *yantra*, est en forme de fleur de lotus, *kamal ko phul*, ou plutôt de deux fleurs, l'une à huit pétales (*aṣṭadal*), l'autre à douze (*duwaḍasdal*). Chacun des pétales est couvert de poudre de couleur. On compte en tout sept couleurs, associées à sept dieux (ou catégories de dieux):
noir, de la suie, représentant Yama rāj, le dieu de la mort,
jaune, du safran indien, pour «les déesses» (Devīharu)
vert, un colorant minéral, *tutho*, pour Aṣṭā Bhairav
bleu, de l'indigo, pour Vayu, le vent (mais aussi les âmes apaisées de certains défunts)
blanc, de la farine de riz, pour Śiva
rouge, deux sortes de vermillon, pour Gaṇeś et Hanumān.

[34] Ces trônes sont mentionnés par Briggs (p. 42) avec quelques différences: «six or seven thrones (gaddi) are erected: to the pīr, to Joginīs, to Śākhya (or witness), to Bīr, to Dhaṇḍāri (cook of guru Gorakhnath), to Gorakhnath and to Neka or Ant». Il cite ces trônes comme intervenant dans les rites de fin de deuil (śrāddha au bout d'un an ou un an et demi) comme c'est également le cas à Gorkhā, mais il ne les mentionne pas pour l'initiation, ce qui ne surprend pas puisqu'il ne parle pas de la première étape, *updeśi*.

Les contours du dessin sont marqués à la farine de riz (parfois doublée de vermillon). Des paillettes de mica (*abhrak*) sont répandues sur tout le diagramme pour le rendre «brillant» (*camak*), «clair» (*ujhyalo*).

Au centre des lotus, deux triangles inversés symbolisent l'union de Śiva et Śakti. La Déesse prend ici le nom de *Bālā Sundarī* et c'est à elle qu'est dédié ensemble du *yantra*.[35]

Le lotus externe est entouré de cercles blancs qui représentent les trois canaux de la physiologie mystique du Haṭha-Yoga: à gauche, *idā*, à droite *pingala* et au centre, *susumnā*, ou encore Gaṅgā et Yamunā se réunissant en Sarasvatī.[36] Différents dessins figurent encore: un quadrilatère à neuf compartiments représente les neuf planètes, *naugraha*, puis le soleil, des tridents, un «mille-pattes» (*kajuro*) qui symboliserait «la libération des péchés» (*pāp ko mukti*), deux *sarpankus*, crochets en forme de serpents (pièges à mauvais esprits?), la lune.

Cinq lampes enfin, dont la dernière est montée sur une sorte de trépied en bambou au nord du *yantra*, indiquent les cinq directions de l'espace (quatre points cardinaux plus le centre).

Devant ce *yantra* où s'unissent Śiva et Śakti, l'initié a donc reçu la révélation du mantra, l'*updeśi*. C'est le moment essentiel de la vie religieuse du *janma* Jogī. Il peut, s'il le veut, franchir les autres étapes qui feront de lui un Kānphaṭā au sens propre.

• La deuxième initiation est appelée *ṭupi katne*, «couper le *ṭupi*», la mèche de cheveux caractéristique des *dvija*, «deux-fois nés» des hautes castes. Cette tonsure est symbolique de l'état de renonçant, du rejet des normes de la société de castes.

La cérémonie est peu solennelle; elle ne concerne, dans un premier temps, que le *guru* et l'initié. Ce *guru*, différent de celui de l'*updeśi*, est appelé *cuṭi guru* (de *cuṭnu* briser, couper, faucher).

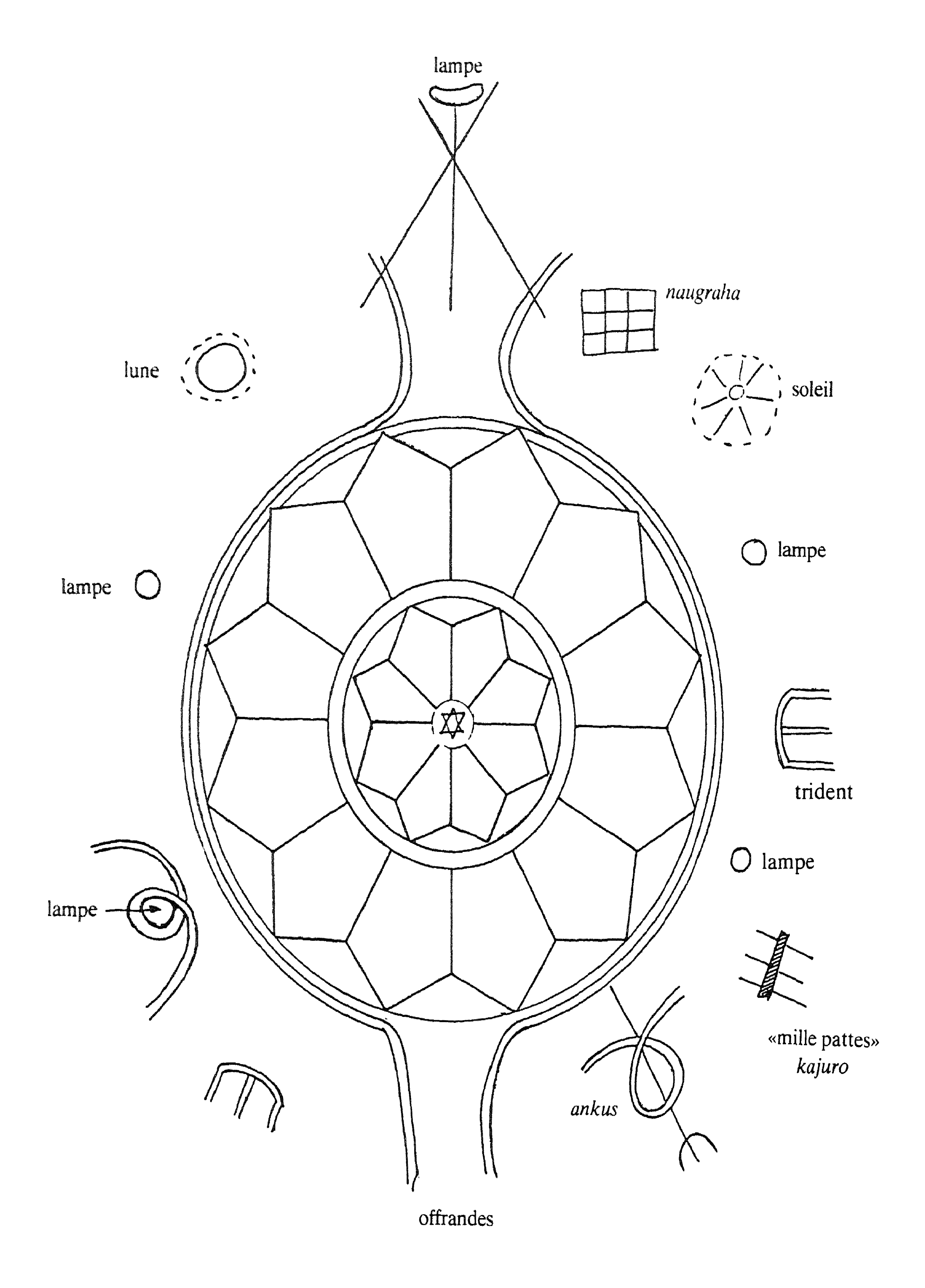
Le disciple, après s'être purifié, se fait raser la tête, à l'exception de la mèche, par un barbier. Il se présente ensuite devant son guru qui coupe cette dernière mèche puis donne à son disciple son *janaï*, le cordon des Jogī auquel sont attachés le sifflet *nād* et l'anneau *pavitri*. Le guru enseigne les *mantra* qui se rapportent à chacun de ces éléments, et pour la première fois, le disciple célèbre la *gurupujā* en s'inclinant devant son maître et en soufflant dans le *nād* comme il devra le faire dorénavant, à chaque fois qu'il le rencontrera.

Ce rite se déroule dans l'intimité mais il est suivi d'un festin, *bhaṇḍara*, où sont en principe invités tous les Jogī de la communauté.

• Selon la règle, un an au minimum doit séparer le *ṭupi katne* de la dernière phase de l'initiation, le *kaṇ cheṛne* ou percement des oreilles. Cette incision est effectuée par un

[35] Dans le *mantra* énoncé lors de l'*updeśi* l'initié est placé à maintes reprises sous la protection de cette déesse. Selon CROOKE (1896: III, 157) Bālā Sundarī «is probably another form of the Tripurasundarī of the Sāktas». CROOKE décrit un rite d'hommage à cette déesse qui suivrait la dernière initiation; il mentionne le dessin d'un diagramme sur le sol et l'offrande d'une noix de coco comme substitut de sacrifice humain. Pour BRIGGS (311), Bālā Sundarī serait la forme selon laquelle l'ascète devrait visualiser la Kuṇḍalinī au niveau du premier *cakra*, le *mūlādhāra*.

[36] Que les fleurs de lotus représentent les *cakra* parait clair; néanmoins je ne sais pas si elles symbolisent l'ensemble des *cakra*, ce que pourrait suggérer l'emploi de différentes couleurs (chaque *cakra* étant théoriquement associé à une couleur précise) ou bien un itinéraire que parcourerait la Kuṇḍalinī éveillée par l'énonciation du *mantra*. Le lotus central à huit pétales évoque plus spécifiquement le quatrième *cakra* ou *anāhata cakra* qui, selon le Siddha Siddhānta Paddhati, a la forme «of a fine, lustrous lotus with eight petals. . . In the middle of this lotus *Śakti* reveals Herself as shining in the form of an extraordinary brillant and beautiful and steady light of the shape of a *Śiva Linga*» (A.K. BANERJEA: 177). C'est à ce niveau que le Jogī peut percevoir l'unité de Śiva et de Śakti: «it is in this *cakra* that true spiritual enlightenment of a *yogi* really begins» (177–178). Cependant pour le Goraksha-Śataka, le quatrième *cakra* correspond à un lotus à douze pétales (BANERJEA: 181; cf. aussi ELIADE, 1972: 242)


lampe
naugraha
lune
soleil
lampe
lampe
trident
lampe
lampe
«mille pattes»
kajuro
ankus
offrandes

roisième *guru*, le *cheṛa guru*, souvent un supérieur de monastère ou un Jogī de grande renommée.

L'initié, purifié, le crane rasé, se présente devant son *guru*. Celui-ci lui montre le couteau à deux tranchants qui servira à inciser le pavillon de l'oreille et s'assure de la fermeté de la décision du disciple.

Il incise d'abord l'oreille droite, puis la gauche, en prononçant un *mantra*. Les blessures sont baignées avec de l'eau dans laquelle ont trempé des feuilles d'arbre *nim*, et des baguettes de ce même arbre y sont inserrées. Quelques jours plus tard ces baguettes sont remplacées par des anneaux en terre progressivement élargis. Au bout d'un mois, la plaie est cicatrisée et le Jogī porte ses anneaux définitifs.

Pendant les neuf jours qui suivent cette initiation, le Jogī doit mener une vie errante et mendiante, en évitant la vue des femmes. Pendant 21 jours, il ne doit entrer en contact qu'avec des Jogī. Il est libre ensuite de reprendre sa vie normale, de maître de maison s'il est Janma Jogī.

Un grand festin doit marquer le *kan cheṛne*. L'initié devrait l'offrir à 108 ou 88 *nāth*, mais il doit se contenter généralement de 9 Jogī.

b. *Les rites funéraires*

Les croyances et les rites qui entourent la mort des Janma Jogī témoignent, comme chez beaucoup de castes renonçantes, d'une certaine ambiguité: coalescence d'éléments antithétiques empruntés à plusieurs traditions.

Les renonçants ne sont pas brûlés sur le bûcher funéraire. Leur corps ne subit pas cette ultime purification. Ils ont déjà fait offrande d'eux-mêmes lors de l'initiation. Enterrés (parfois jetés à la rivière), ils ne sont pas considérés comme vraiment morts mais comme en extase, en éternelle béatitude, immortels.

Les Kānphaṭā Jogī du Népal sont tous, quel que soit leur statut, enterrés. Q'ils soient *grihastha* ou *ramtā*, qu'ils aient ou non les oreilles percées, ils ont tous en eux ce caractère jogique qui autorise l'inhumation. A tous «les Siddha tendent la main» et les entraînent vers la félicité: «dukha mā thiyo, sukha mā jāũ» (nous étions dans la peine, allons vers le bonheur).

Les tombes sont groupées en cimetières; à Gorkhā et Thigureśvar les deux cimetières sont dans la forêt, sur la crête, au-dessus des villages.

Le cadavre est porté en procession par les hommes de la communauté, dans un silence total. Des volontaires creusent une fosse pendant que les parents préparent le corps du défunt. Ils le vêtent d'ocre, lui passent autour du cou un collier de *rudrakṣā*, son *janaï* s'il en a un et lui tracent sur le front le signe de Śiva. Ils le déposent ensuite au fond de la fosse en position de méditation, assis les jambes croisées en lotus (*padmāsana*). Son visage est orienté vers le nord, vers l'Himalaya, le Kailās, domaine de Śiva (ce n'est pas seulement un Himalaya mythique: toute la chaîne se profile réellement dans un proche horizon).

Le fils aîné verse de l'eau dans la bouche du mort et jette dans la tombe du paddy et du sucre en chuchotant le *mantra* de l'initiation. Le sucre caractérise les enterrements Jogī, par opposition au sel des enterrements Sannyāsi. Pourquoi cela? Le sucre, ou les sucreries figurent souvent dans les offrandes destinées à Gorakhnāth. Est-ce, comme me l'a dit un de mes informateurs parce que «le sucre vient des fruits», donc directement d'une nature

immédiate, «qu'il est pur» («le sel, on ne sait pas d'où cela vient»:)? La fosse est comblée de terre et quelques pierres entassées en marquent l'emplacement en attendant l'érection éventuelle d'un petit temple ou d'un *śivaliṅga*, sur les tombes des Jogī les plus importants ou les plus riches.

L'inhumation est suivie de deux séquences rituelles parallèles, l'une analogue aux rites de deuil pratiqués par les hautes castes, l'autre particulière aux Jogī. Les Jogī maîtres de maison dissocient en effet leur deuil en deux parties: l'une, les «*vaidik karma*», les rites védiques, concerne les Jogī en tant qu'impliqués dans le monde, procréateurs de fils, futurs ancêtres; l'autre, les «*jogī calan*», les usages Jogī, se marque surtout dans l'ultime cérémonie du *śaṅkhaḍhāl*, adieu définitif à l'âme du défunt.

Les «rites védiques» suivent ici le canevas habituel aux rites funéraires des hautes castes Brahmanes et Chetrī (moins, bien sûr, ce qui a trait au bûcher ou aux cendres du défunt).[37] Le fils aîné est le deuilleur principal. C'est lui qui pendant 13 jours effectue les rites sous la direction du prêtre domestique brahmane.

De retour du cimetière le fils s'isole dans un coin de la maison ou de l'étable spécialement consacré, *kṣetrabas*. Là, durant dix jours, il mène le deuil, ne touchant rien ni personne, cuisinant pour lui-même un repas par jour, dormant à même le sol. Le lendemain de l'inhumation, il délimite sur le sol, légèrement à l'écart de la maison, un carré enduit de bouse de vache sur lequel il érige un petit monticule de terre, le *ḍhikuro*, surmonté d'un trépied auquel est accroché un récipient de terre laissant filtrer du lait. Tous les matins, il offre sur ce *ḍhikuro* un *piṇḍa*, balle de riz cuit, matière constitutive du corps spirituel du défunt. En 9 jours le corps est achevé, le 10 ème, le fils détruit le *ḍhikuro*.

Pendant dix jours le Brahmane revient le soir pour un rite d'offrande de lumière.

Le dixième jour est marqué par une levée relative de l'impureté du deuilleur; il touche une vache, un Brahmane, une feuille de pipal; dorénavant il peut toucher autrui sans commettre de péché (*doś*).

Le onzième jour on prépare une série d'offrandes: 360 coupelles de feuilles sont garnies d'aliments, en anticipation de l'année à venir.

Le douzième jour, par le rite du *sapiṇḍikaran*, le mort est intégré aux ancêtres. Tous les morts de la lignée sont honorés d'un *tarpan* (offrande d'eau).

Le treizième jour un grand repas est offert par la famille en deuil à tous les Jogī. Il comprend nécessairement du riz, de la viande, de l'alcool. Une part en est mise de côté pour le mort et déposée sur sa tombe ou à une proche croisée de chemins. Dans la mesure du possible, le *purohit* Brahmane reçoit des denrées et des vêtements neufs censés être nécessaires au mort dans l'au-delà.

Le fils reste en deuil pendant un an pour la mort de ses parents, il n'officie pas comme *pujāri*. Les autres membres de la lignée peuvent reprendre leurs services rituels au temple de Gorakhnāth après 13 jours.

A côté de cet ensemble de pratiques, ici brièvement résumées, qui sont celles des hautes castes (a une exception près: la présence de viande et d'alcool dans le banquet), les Jogī font certains rites qui leur sont propres et pour lesquels les Brahmanes n'interviennent pas. Ces rites sont les seuls à figurer lors de la mort d'un Jogī non *grihastha*.

[37] Voir la description détaillée des rites funéraires dans les hautes castes népalaises dans Bennett: 98–120. La juxtaposition de séries rituelles appartenant à des traditions différentes se rencontre aussi chez les grihastha Sannyāsi mais selon des modalités différentes de celles adoptées par les Jogī: cf. Bouillier, 1979 a: 134–164.

Ce sont des rites d'offrande et d'hommage rendus à Śiva sur la tombe même, en principe tous les jours pendant 13 jours pour les *grihastha*, 3 jours pour les *ramtā*. Le 13ème jour, les Jogī se réunissent auprès de la tombe et y déposent un *roṭ* cuit d'un seul côté en signe d'inversion. Ce qu'il faut donner ou faire pour les morts, il faut le faire à l'envers. Dans le cas des *ramtā*, cette offrande a lieu le 3ème jour; elle est suivie d'un festin où les Jogī partagent des sucreries; dès lors, «*mitho khae jutho gae*», «le gâteau mangé, l'impureté s'en va».

Mais le rite essentiel est le *śaṅkhaḍhāl* effectué le 13ème jour après la mort ou dans l'année qui suit. Ce rite purement Jogī permet à l'âme du défunt de parvenir au paradis de Śiva, d'échapper aux renaissances. Nul besoin de célébrer par la suite les *śrāddha* qui, dans les hautes castes, marquent périodiquement les liens avec le défunt passé au rang d'ancêtre mais pourtant potentiellement dangereux. Si le *śaṅkhaḍhāl* est effectué le 13ème jour après le décès, il n'y a donc ensuite ni *māsik* (rites anniversaires mensuels), ni *śrāddha* aux jours anniversaires annuels ou occasionnels.

Le *śaṅkhaḍhāl*, comme l'initiation, se célèbre de nuit et nécessite la présence de six *nāth*. Les préparatifs, la répartition des trônes entre les *nāth* et l'élaboration du diagramme suivent les mêmes règles et, lors de la cérémonie à laquelle j'ai assisté, le *śaṅkhaḍhāl*, célébré la nuit du 13ème jour après la mort d'une Joginī célibataire de Thigureśvar, a suivi immédiatement la cérémonie par laquelle m'avait été conférée l'initiation. *Śaṅkhaḍhāl*, de *śaṅkha*, conque et *ḍhālnu*, verser; le terme indique l'essentiel du rite: verser de l'eau sur une conque; c'est un *tarpan*, un rite de libation.

Dans le cas observé, le diagramme, en tous points identique à celui de l'initiation, est simplement débarrassé des offrandes antérieures. Un assistant apporte une légère échelle faite en fils, longue d'environ 1m50 et comportant 5 échelons. Une des extrémités est accrochée au sommet du trépied situé au nord du diagramme et représentant le Kailās. L'autre extrémité est fixée autour d'un pot en terre que l'on pose au sud du diagramme. Le *yantra* est donc dominé maintenant par cette échelle qui symbolise le passage du monde des morts au sud, au paradis de Śiva, au nord. C'est ce parcours que le rite va faire accomplir à la défunte, représentée ici par une petite «poupée», *putāli*, faite d'herbe *kuś* recouverte de tissu blanc, longue d'un empan. A cette effigie, les Jogī ont incorporé magiquement – à l'aide de *mantra* – une parcelle du corps de la défunte.

Un des guru, Giribaṛnāth, lit dans le «*karma khaṇḍa paddhati*» le déroulement des rites et les versets, psalmodiés en sanscrit. L'officiant, le *kriyāputra*, est ici Kilanāth, un Jogī célibataire, la défunte étant sans famille. Kilanāth inaugure la cérémonie en soufflant dans une conque puis dans la corne d'antilope dont il se sert pour les exorcismes (cf. §.3.3.1.).

La première partie est une confrontation avec Yama: «*Yemraj sangha jitera liāune*»; il s'agit, par des incantations, de faire revenir l'âme en la reprenant à Yama. Cette âme est alors «installée» dans la petite effigie que le guru consacre en lui soufflant dessus un mantra: la *gor gāyatrī* (gor ou ghor qualifiant Gorakhnāth.[38])

L'effigie, animée, devenue Joginī, est déposée par l'officiant dans le pot en terre, au sud du *yantra*. Giribaṛnāth lit un premier texte, qualifié de *amar gāyatrī* (*amar*, *a-marne*, immortel), le *mantra* d'immortalité, en mètre *gāyatrī*. Pendant cette récitation, l'officiant verse 108 fois de l'eau sur une conque pour la faire couler sur l'effigie.

[38] Plusieurs étymologies sont proposées: – *gor* venant de *gobar*, allusion au mythe de naissance de Gorakhnāth apparu d'une bouse de vache (*gobar*), d'un tas de fumier ou de cendres posées sur du fumier (BRIGGS: 152–153, 183; ROSE, IBBETSON, MACLAGAN: 11, 390; LOCKE, 1973: 43; UNBESCHEID: 155–159); – *ghor*, redoutable, terrifiant (BRIGGS, 182); – *ghor*, sale (car né de la sueur de Śiva, ROSE, IBBETSON, MACLAGAN: 390).

La même scène se répète cinq fois, en principe avec cinq conques différentes. A chaque fois, l'officiant fait résonner sa corne et agite une clochette.

Il faut ensuite faire gravir les degrés de l'échelle à l'effigie symbole de la morte. L'officiant la sort du pot en terre et la pose sur le premier barreau en récitant, très rapidement, une longue invocation, «*sarvajit mantra*» mantra de victoire universelle. Il recommence cinq fois en faisant à chaque fois monter la poupée d'un barreau.

A chaque barreau un des *guru* fait une offrande. Il dépose quelques pièces de monnaie chargées de représenter: au premier barreau, de l'or, au deuxième, de l'argent, au troisième, du cuivre, au quatrième, de la terre et au cinquième, une vache. Un ultime don est celui d'une noix de coco, de bon augure (*maṅgalik*), en fait le substitut classique de la victime humaine.

Après le cinquième échelon, Kilanáth fait faire à l'effigie la *pradakṣiṇā* du trépied: elle a achevé son parcours, elle est montée jusqu' au Kailās.

Puis il dépose à nouveau l'effigie dans le pot de terre et dit trois fois d'une voix forte; «Śanti Kumāri (le nom de la morte), *jāū*!» (va-t-en). Il souffle dans la conque.

Les *nāth* s'aspergent et aspergent le diagramme d'urine de vache. C'est la levée finale de l'impureté. Le rituel n'est pourtant pas terminé mais il revêt maintenant un aspect bénéfique, faste. Cette dernière partie se déroule plus ou moins en secret et me reste quelque peu mystérieuse: un tissu blanc est tendu tout autour des six *guru*, les dissimulant aux spectateurs. Le *Bir guru*, Baikunṭhanāth, est barbouillé de poudre rouge: il devient Hanuman.[39] On lui présente un *laḍḍu* (gâteau en forme de boule) sur lequel il se jette et qu'il engloutit «comme un singe».

Un autre tissu est tendu, cette fois au dessus du *yantra*. L'officiant y verse de la farine de riz de façon à dessiner le caractère OM ainsi qu'un *svastika*.

Il fracasse la noix de coco et en offre les morceaux comme *prasād*. Un bouillie sucrée est partagée entre les *nāth*. Une assiette de bouillie et un morceau de noix de coco sont déposés sur le pot en terre, en offrande à l'effigie-âme de la morte.

Le diagramme est rapidement effacé. Les assistants se dispersent.

Par le *śaṅkhaḍhāl* le mort est soustrait au royaume de Yama, destinée ordinaire des morts promis à la renaissance, et transporté au Kailās. C'est donc le rite qui amène ici à la délivrance. L'effort personnel de l'ascète disparait derrière un salut général accordé aux Jogī en vertu de leur naissance.

Curieusement pourtant, à la fin de la cérémonie, transparait un certain doute: Śanti Kumāri a beau avoir atteint le Kailās, il est nécessaire de lui signifier vigoureusement son congé du monde des vivants. On retrouve ici un fonds de croyances populaires dans lesquelles les Jogī apparaissent comme des êtres intermédiaires, capables de traverser les frontières du monde sensible, situés dans un «inter-monde». Pour eux le passage de la vie à la mort serait

[39] Hanuman est associé aux cultes Kānphaṭā car il fait partie de la progéniture miraculeuse de Śiva, au même titre que Gorakhnāth. La version de la légende racontée par les Kānphaṭā de Gorkhā fait naître Hanuman de la semence que Śiva aurait émise en contemplant la nymphe Mohinī (apparence prise par Viṣṇu pour venir à bout du tout-puissant *asura* Bhasmāsur). La semence recueillie par Brahmā aurait été insufflée sous forme de mantra dans la matrice de la nymphe Añjanā. Hanuman est donc selon mes informateurs «Śivaji ko Śakti» ou «Bhagavan ko bāyu» (le souffle du Seigneur). Sur les différentes légendes de la naissance d'Hanuman, voir MANI, 1975: 307–308. Sur ce mythe dans la tradition Kānphaṭā, voir ROSE, IBBETSON, MACLAGAN: ii, 391, et B. GUPTA: 135–136, qui mentionne le culte au Rajasthan de «Vir Hanuman who is a Sakta god and is quite different from Das Hanuman who is a Vaishnava deity . . . Vir Hanuman is a deity who keeps control over the Joginis, ghosts and the spirits».

réversible. Dangereux comme tous les êtres des frontières, ils ne sont pas très loin d'être considérés comme des mauvais esprits. Les Jogī eux-mêmes se prémunissent contre l'éventuel retour d'un des leurs.

3.3. *LES POUVOIRS*

Les initiations et les funérailles montrent bien l'appartenance des Kānphaṭā de Gorkhā à la tradition renonçante. Cependant leur position à Gorkhā comme un groupe structuré par ses relations de parenté, dans un certain rapport à la terre qui sanctionne leurs fonctions de desservants, s'apparente à la position des Brahmanes.

Toutefois il me semble que ces fonctions religieuses, ce rôle joué auprès d'un temple royal, ne s'expliquent ni par leur condition de renonçants ni par un statut qui imiterait celui des Brahmanes, chapelains royaux.

Leur spécificité ne vient pas de ce qui chez eux relève encore du renoncement en général. D'autre part leur statut n'est pas celui de Brahmanes, ils n'en ont pas la prééminence. C'est en tant que membres d'une secte bien particulière que leur position se justifie.

Dès le début de leur histoire, ou plutôt dès les premiers récits légendaires les concernant, les Kānphaṭā Jogī apparaissent comme des gens de pouvoirs. Leurs pratiques ascétiques, leurs techniques de méditation, leur Haṭha-Yoga, ont pour but non pas tant la délivrance ou l'union avec Śiva que la maîtrise des lois de ce monde. Les Jogī sont crédités de prouesses supra-normales. Ils sont représentés comme de grands magiciens, en toute ambiguité: magie blanche qui se noircit aisément ou qui change de vertu selon qu'on est ami ou ennemi. Cette magie est souvent mise au service de la force militaire. Les royaumes de l'ouest de Népal ont dans leur mythe de fondation l'association entre le pouvoir guerrier du roi et le pouvoir magique du Jogī, alliés pour la conquête.

Le pouvoir par excellence, ce vers quoi tendent leur ascèse, c'est la maîtrise de la mort. Dans nombre de légendes, les Jogī figurent comme des opposants à Yama.[40] Les Siddhas sont immortels et interviennent aussi pour arracher leurs protégés au dieu de la mort.

Même si l'on quitte le domaine légendaire, les Jogī passent pour être doués de pouvoirs exceptionnels; ces pouvoirs de contrôle de la nature sont aussi pouvoirs de contrôle sur la mort. Sous leur aspect bénéfique, les Jogī sont ennemis de la mort et des forces mortifères. En lutte contre les mauvais esprits semeurs de maladies, de disette, de mort, ils sont exorcistes.

Pourtant bon nombre de Népalais ne sauraient s'empêcher de penser que les Jogī sont exorcistes parce qu'ils participent d'une certaine façon du pouvoir des *bhut* et des *pret*, toutes ces créatures de l'intermédiaire, ces êtres morts et pourtant encore présents. La pensée populaire associe dans une même catégorie ambigüe tous ceux que la terre continue à enfermer, ces corps que le feu n'a pas détruits, qui occupent encore un certain espace, bien que souterrain, et sont donc susceptibles de réapparition.

3.3.1. *«Phiri lāune»*

On désigne de ces termes (*phiri*, de *phirnu*, tourner, aller – d'où *phirantā*, ascète itinérant – et *lāunu*, faire) les tournées d'exorcisme que font les Kānphaṭā Jogī et qui semblent attestées

[40] Voir par exemple DASGUPTA: 221–228; BRIGGS: 70–73, 188, 194: ROSE, IBBETSON, MACLAGAN: ii, 394–395.

dans tout le Népal. Ces parcours nocturnes obéissent à des règles bien précises de répartition du territoire et de fréquence.

Il semble que l'organisation du *phiri lāune* repose sur le *maṇḍali*, personnage, appartenant à la communauté Kānphaṭā, dont la nomination par le roi est enregistrée par *lālmohor*. Pour la région de Gorkhā, le *maṇḍali* (nécessairement un des *pujāri*) a occupé ses fonctions jusqu'en 1975; il répartissait le territoire entre les différents Jogī et recevait une part des dons qu'ils obtenaient. Depuis 1975 les Jogī s'organisent entre eux. Pour Gorkhā, c'est surtout la charge de Kilanāth, sans doute, parce qu'il est célibataire, mais tout Jogī serait libre d'entreprendre ces tournées ce qui entraîne interférences et conflits.

Seules deux périodes conviennent, les quinzaines sombres des mois de Kārtik et de Cait (octobre-novembre et mars-avril). Les Jogī concernés partent alors de village en village et chaque nuit on entend résonner leur corne, *siṅghi* (faite dans une corne torsadée d'antilope). Leur but est d'écarter des régions habitées les *bhut, pret*, mauvais esprits et revenants morts de malamort.

Toute la nuit, chaque Jogī arpente les chemins du village, encerclant chaque maison dans le réseau de ses incantations. Au matin, il repasse et reçoit le prix de son exorcisme, généralement du riz. Autrefois parait-il, les Jogī faisaient aussi, à l'occasion de ces tournées, fonction de guérisseurs, distribuant charmes ou remèdes.

L'incantation débute ainsi:

«cār kos aghi bā̃dhaū	lie quatre *kos*[41] devant
cār kos pachi bā̃dhaū	lie quatre kos derrière
purva bā̃dhaū	lie l'est
pacchim bā̃dhaū	lie l'ouest
uttara bā̃dhaū	lie le nord
dakṣiṇe bā̃dhaū	lie le sud
kar karesā[42]	sous l'auvent
guru Gorakhnāth ko bācale	par la parole du guru Gorakhnāth
gyana jagai mei bā̃dhaūla	en éveillant ma connaissance je vais lier
bhut bā̃dhaū	lie les *bhut*
bheda bā̃dhaū	lie les charmes de sorcières
mori masanko dhureko dhuvā̃	la fumée de l'auvent du lieu de crémation
ākāśe bā̃dhaū	lie (-la) au ciel
patale bā̃dhaū	lie l'enfer
ākāśe jorum	j'ai joint le ciel
pātāle phorum	j'ai détruit l'enfer
causāthi jogini	les 64 jogini
bahunabir ko dā̃t toṛum» . . .	j'ai brisé les dents de nombreux *bir*

Les Kānphaṭā Jogī rattachent directement leurs pouvoirs sur les *bhut* et *pret* à Gorakhnāth lui-même. C'est de Gorakhnāth comme premier exorciste qu'ils ont hérité ces pouvoirs.

Deux mythes expliquent ainsi leur intervention:

• «Gorakhnāth, incarnation de Śiva, descend un jour mendier parmi les hommes. Il est mal accueilli, personne ne le reconnait et personne ne lui fait l'aumône. Pour punir les

[41] Un koś fait environ 2 miles soit 3218 mètres.

[42] *kar*, onomatopée allitérative; *karesā*, la partie de la véranda abritée par le toit et considérée comme un lieu facilement hanté par les mauvais esprits.

hommes, Gorakhnāth leur envoie toutes sortes de maladies. Tous les hommes sont malades. Ils font appel à Rṣi Muni qui, grâce à ses pouvoirs, découvre la cause de tous ces maux: la colère de Gorakhnāth. Les hommes supplient Gorakhnāth de revenir sur terre et de les soulager. Gorakhnāth se laisse fléchir, revient et pendant toute une nuit parcourt l'univers en soufflant de la trompe. Le lendemain les hommes sont tous guéris. Ils demandent à Gorakhnāth: «*pheri lāune*» «recommence» (*pheri*, de nouveau). Et depuis les disciples de Gorakhnāth parcourent le monde et, par déformation, appellent leurs tournées «*phiri*» au lieu de «*pheri*».»

Par delà ce jeu de mots qui fait des Kānphaṭā des substituts de Gorakhnāth lui-même, l'histoire est intéressante par la présentation ambivalente qu'elle fait du dieu. S'il guérit des maladies, c'est qu'il les a infligées. Comme dans le mythe de la venue de Matsyendranāth dont ce récit s'inspire probablement, il ne fait pas bon irriter Gorakhnāth. On peut remarquer aussi à quel point, dans la pensée populaire, les interventions malignes forment un tout: maladie, attaques par les mauvais esprits sont du ressort des mêmes intercesseurs.

. La seconde légende désigne plus classiquement les Kānphaṭā par leur fonction de pourfendeurs de démons.

«Gorakhnāth enferme un jour un *khyā* démon mangeur de chair humaine, dans un arbre pendant douze ans. Le démon le supplie: «fais-moi sortir, j'ai faim, je n'ai rien mangé pendant douze ans:». Gorakhnāth accepte mais lui dit: «Tu ne mangeras que la nuit et là où tu n'entendras pas résonner ma trompe». Le démon se met en route mais, à chaque fois qu'il arrive dans un village, il entend la trompe, car à chaque fois, Gorakhnāth le précède. Cela dure toute la nuit, jusqu'au lever du jour.

Depuis les Jogī font le tour des villages en sonnant de la trompe. Là où elle résonne, il n'y a ni *bhut* ni *pret*».

3.3.2. *cakrapujā*

Ce rôle d'exorcistes collectifs, les Kānphaṭā Jogī le remplissent de façon plus essentielle encore dans la vallée de Kathmandu.

Nous avons vu mentionnée dans les inscriptions de la Vallée la fondation de guthi octroyés aux Jogī en échange de *cakra pujā* ou *jogicakra*. Cela soulève deux problèmes principaux: d'une part, quels étaient les Jogi en question? Etait-ce déjà des Kānphaṭā? Si, actuellement, ce sont les Kānphaṭā de Mṛgasthali qui effectuent ces *cakrapujā*, n'ont-ils pas profité de l'appui des dynasties Śāh pour s'approprier ce qui était du ressort de la caste renonçante Newar des Kusle? Comment expliquer sinon l'absence de *cakrapujā* dans les établissements Kānphaṭā extérieurs à la Vallée; à Gorkhā même, ce rite est inconnu.

D'autre part, l'appelation de *cakrapujā* est mystérieuse. En milieu tantrique, ce terme désigne un type de rituel bien particulier, dans lequel les initiés doivent partager les «5 M», *pañcamakāra* (consommation de poisson, *matsya*, viande, *māṁsa*, alcool, *madya*, graines grillées, *mudrā* et union sexuelle, *māithuna*, avec une femme autre que la sienne et de basse caste). Apparemment rien de tel ne figure dans les *cakrapujā* des Kānphaṭā de la Vallée. Ou plutôt si certains éléments peuvent s'y trouver, ils sont justifiés par les destinataires du rituel; on ne saurait honorer Bhairav ni propitier les divinités terribles sans alcool ni sacrifice sanglant (mais la consommation de la viande intervient hors rituel): le but est bien différent.

En fait le *cakra*, le cercle, pourrait être délimité par cette sorte de *pradakṣiṇā* que représente la succession des 18 *cakrapujā* effectuées lors des fêtes communales des villes et principaux bourgs de la Vallée.[43] En effet ce rituel n'est requis que lors des fêtes dans lesquelles se redéfinit l'identité du bourg, de la ville ou du royaume, fêtes marquées par le déplacement solennel de la divinité tutélaire, la reconsécration de l'espace habité circonscrit par la procession du char divin.

La *cakrapujā* se déroule avant ou pendant la fête, parfois plusieurs fois pendant que se succèdent les différentes étapes du parcours processionnel. Son but est d'apporter la paix (*kalyāṇ*), de pacifier les forces terribles, Bhairav, Birbhadra et la cohorte redoutable de Śiva, et de propitier les gardiens des orients, les *dikapāl*, afin que puisse se dérouler de façon bénéfique la fête par laquelle se renouvelle le lien que la localité tisse avec sa divinité protectrice.

Ces divinités du territoire sont le plus souvent des formes de la Déesse en qui s'associent valeur guerrière et prospérité économique (Toffin, 1984: chap. XVII). Ce second aspect, elles l'ont en commun avec Matsyendranāth, protecteur de Kathmandu et de Patan, dispensateur des pluies et de la fertilité des rizières.

Ce sont donc surtout aux Déesses et à Matsyendranāth que les Kānphaṭā rendent hommage avant de commencer la *cakrapujā*. La divinité tutélaire est généralement déjà installée sur son char de procession lorsque le célébrant Jogī, la tête couverte, se présente devant elle, un plat enveloppé à la main. Il s'incline, jette de l'*akṣatā* sur la statue et souffle trois fois dans son *nād*. Puis il dégage le plat et découvre un *roṭ*. Il en coupe le centre, *nabhi*, qu'il dépose devant le dieu et souffle à nouveau trois fois dans le *nād*.

La *cakrapujā* se déroule ensuite, à proximité du char de procession ou du temple principal ou encore au centre du quartier ou de la localité. Un espace rectangulaire est dégagé et enduit de bouse de vache par les membres du *guthi* (dans chaque cas, une association est chargée de fournir les ingrédients du culte). Ceux-ci apportent en nombre variable selon le nombre de *guthiyār*, les grandes jarres en terre (*ghyāmpo*) qui sont au centre du rite.

Prenons le cas de Seto Matsyendranāth à Kathmandu. La pujā a lieu à Asan tol, non loin du char arrêté au deuxième jour de la fête. Officient deux Jogī de Kathmandu (le *mahant* du Thāpāthali Nāth Akhaḍā et le pujāri d'Indracok). D'autres, venus de Mṛgasthali (dont le *mahant*) sont présents. Les *guthiyār* apportent sept jarres qu'ils installent en ligne sur des petits coussins d'herbe. Ces jarres sont pleines de bière mêlée d'eau et recouvertes d'une coupelle en feuilles (*dunā*). Le *pujāri* étend sur les cruches alignées un long tissu blanc puis les entoure d'un fil blanc. Il dépose sur les *dunā* pétales de fleurs et encens.

Puis, assis face à la cruche centrale, il dessine à la farine de riz différentes figures sur le sol: au centre un lotus à huit pétales, à gauche un *svastika*, à droite un *naukoṭha* (rectangle à neuf compartiments représentant les neuf planètes), au dessous et autour, des *triśul* (tridents). Il dessine aussi un *triśul* sur le flanc de la jarre centrale. Puis il redouble tous les contours à la poudre de vermillon. Il jette à la volée riz en flocons (*ciurā*) et vermillon sur les jarres et les dessins. Il consacre ensuite sa main gauche en traçant au vermillon, sur le dos de la main et sur la paume, un *triśul*. Il met des points rouges sur ses articulations, serre des fleurs entre ses doigts et pose la main sur le flanc de la jarre centrale. Il l'y laisse jusqu'à la fin du rite. De la main droite, il jette de l'*akṣatā* sur les jarres en récitant des *mantra*.

[43] Voir la liste de ces différentes *cakrapujā* et la description de leur déroulement dans Unbescheid: 109–127.

L'assistant présente ensuite au *pujāri* une coupelle de riz jauni au safran et une coupelle de bière de riz (qu'il a puisée dans une des jarres); le *pujāri* les consacre par un *mantra* et un peu *d'akṣaṭā*. L'assistant fait alors le tour de l'aire rituelle et jette le contenu des deux *dunā* en l'air, en direction du nord. La même opération est répétée neuf fois, respectant les dix directions (huit plus le ciel et l'enfer). Le contenu des coupelles est soit jeté en l'air soit renversé sur le sol; la dixième fois, l'assistant jette la *dunā* entière sur le sol à l'envers et l'écrase du pied.

C'est ensuite le moment du sacrifice. Un *guthiyār* apporte un *khukri* (couteau), qu'il dépose devant le *pujāri*. Celui-ci le consacre avec de l'eau, de l'*akṣatā* et du vermillon. On lui amène les animaux à sacrifier (dans ce cas, un coq): il les asperge d'eau et leur met un *ṭikā* de vermillon et s'écarte légèrement. Le sacrificateur, généralement un des *guthiyār*, tranche la tête de l'animal (ou incise la carotide dans le cas des poulets ou canards) et fait couler le sang en trainant le corps de l'animal tout autour des jarres.

Très rapidement ensuite les Jogī s'en vont en emportant le corps des animaux sacrifiés (à l'exception des buffles qu'ils laissent aux basses castes). Les *guthiyār* remportent les *ghyāmpo*, les spectateurs se dispersent sans *ṭikā* ni *prasād*.

Toutes les *cakrapujā* se déroulent à peu près de la même façon.[44] Selon les endroits varient le nombre des jarres et la couleur des dessins (jaune et rouge à Sankhu, uniquement jaune à Bhaktapur, etc.), selon les circonstances varient le nombre et la qualité des animaux sacrifiés.

Par la *cakrapujā* célébrée à l'occasion des fêtes communales, les Kānphaṭā mettent la localité sous la protection de Bhairav, ce Bhairav souvent représenté dans la Vallée par des jarres ventrues et pleines de bière, Bhairav qui participe à la défense du territoire sous la forme des Aṣṭa Bhairav, associés aux Aṣṭa Matṛkā, redoutables gardiennes des orients. C'est par Bhairav interposé que les Kānphaṭā opèrent la conjuration des esprits mauvais, forces de mort et de ruine qui doivent recevoir leur dû afin que puisse s'exercer sans encombre la protection des dieux tutélaires.

3.3.3. *nhyanhuma*

La *cakrapujā*, dite aussi «*ghyāmpo mā pujā*» se fait encore dans une autre circonstance. Elle n'est plus alors sous la responsabilité des Kānphaṭā mais sous celle des Kusle et son caractère peu prestigieux – il s'agit d'un rite funéraire – pourrait expliquer, si l'on accepte la thèse de l'origine Newar de la *cakrapujā*, que les Kānphaṭā Jogi n'aient pas cherché à se l'approprier.[45]

Tel qu'on me l'a raconté, ce rite a lieu chez les Newar le 7ème jour après la mort, le jour de *nhyanhuma*. Il fait partie des différentes tâches funéraires qui incombent aux Kusle. Le matin, les filles mariées du défunt ou de la défunte préparent diverses nourritures qu'elles répartissent en sept plats. Elles fournissent à un Kusle en relation traditionnelle avec la famille une jarre en terre emplie de bière de riz. Le Kusle dispose autour de la jarre (*ghyāmpo*) les sept plats de nourriture et fait une «*ghyāmpo mā pujā*» qui serait analogue à la

[44] Voir par comparaison la *nitya pujā* tantrique de type kaula décrite par GUPTA dans GUPTA, HOENS, GOUDRIAAN: 147–157.

[45] Mais rapporte UNBESCHEID, ce serait, selon les légendes des Kusle, les Kānphaṭā qui auraient eu à l'origine la responsabilité de ces *pujā*. Comme ils s'en seraient mal acquittés, la charge serait passée aux Kusle (141).

cakrapujā et placée sous le patronage des Aṣṭa Bhairav. Il doit ensuite jeter du riz dans toutes les directions pour «apaiser les *bhut*». Ce rite se termine en principe par un sacrifice de bouc.

Dans cette partie du *nhyanhuma* les Kusle jouent donc le rôle d'exorcistes, pourfendeurs de forces nuisibles qui pourraient attaquer et entraîner avec elles l'esprit vulnérable de celui qui vient de mourir.

Mais plus tard, lorsque le Kusle quitte la maison avec la part de nourriture qui lui est réservée, il change de rôle; il représente le mort, il devient le mort lui-même qui vient emporter sa part (cf. NEPALI: 136 et TOFFIN: 148). Cette fonction d'incarnation du mort, le Kusle l'assume aussi le onzième jour, lors du *ghasu*, où il recevrait au nom du défunt denrées alimentaires et vêtements.

3.3.4. *gāi jātrā*

Non plus réellement mais symboliquement, les Jogī interviennent comme intercesseurs dans une autre fête funéraire, le *gāi jātrā*, fête de la vache). Lors de cette fête, les familles ayant perdu un des leurs dans l'année commanditent un petit groupe de gens, souvent des enfants, qui défilent dans les rues des villes de la Vallée. Les enfants portent un masque de vache en papier, des cornes, des colliers de fleurs. La vache ainsi représentée, ou parfois effectivement présente et ensuite laissée libre, est censée aider le mort à passer dans le royaume de Yama en entrebaillant de sa corne les vantaux de la porte une fois par an, à la pleine lune de *Bhadau*. Or le petit garçon déguisé en vache est accompagné d'un autre enfant vêtu lui en «Jogī», avec un turban, des colliers de *rudrākṣa*, la peau couverte de cendres etc. selon la fantaisie de chacun.

Le Jogī est ici celui qui aide à franchir les portes des enfers; pour lui ces portes ne sont pas un obstacle, il a la maîtrise des deux mondes et peut passer de l'un dans l'autre. Mais par son statut intermédiaire, il n'est pas très loin non plus de partager la nature de ces *preta*, ces âmes errantes qui attendent que s'ouvre le séjour des morts, le Yamalok.

CONCLUSION

Tout au long de l'histoire népalaise, sur toute l'étendue du territoire, dans le légendaire des différentes ethnies, on voit apparaître la figure quelque peu mystérieuse et toujours redoutable du Jogī. Derrière la multiplicité de ces occurrences transparaît un trait commun: l'attribution aux Jogī de pouvoirs prodigieux, surhumains, pouvoirs de fertilité ou de ruine, de victoire ou de défaite, de vie ou de mort. Ces pouvoirs, certaines dynasties se les sont conciliés et on voit dans les mythes de fondation de plusieurs principautés népalaises un couple roi-Jogī imposer une souveraineté nouvellement conquise.

A Gorkhā, cette association des Kānphaṭā Jogī à un pouvoir royal conquérant perdure dans l'histoire. Les rois Śāh installent leur domination, étendent leurs conquêtes, imposent leur souveraineté à l'ensemble du pays. Parallèlement le culte de Gorakhnāth se propage, son importance s'accroit dans la vallée de Kathmandu, ses desservants s'établissent, se sédentarisent, deviennent les prêtres fixes de cultes palatiaux et en gèrent les bénéfices.

Là se dessine leur spécificité. Dévots de Gorakhnāth, les Kānphaṭā Jogī honorent en lui

une incarnation de Śiva. Leur culte se conforme aux usages en vigueur face aux grands dieux du panthéon hindou: dieux par principe purs, végétariens, réclamant de leurs desservants un état de pureté maximale. Mais les Kānphaṭā sont aussi prêtres de Bhairav, divinité terrible, impure, friande de sacrifices sanglants et d'alcool. Pour eux ne joue pas cette opposition qui structure la vie rituelle népalaise et par conséquent la hiérarchie des castes, entre les dieux végétariens et leurs desservants brahmanes et les dieux carnivores et leurs prêtres de statut inférieur. Chez les Kānphaṭā Jogī ces contrastes s'abolissent: pur et impur perdent leur valeur discrīminatoire.

Cette absence de distinction n'est possible que parce que les Kānphaṭā Jogī se rattachent au «renoncement». Leur appartenance à la tradition ascétique marquée par l'initiation et l'inhumation, fait d'eux des êtres pour qui les clivages de la vie socio-religieuse ordinaire ne jouent pas. Ayant transcendé les normes de la vie dans le monde donc ses limitations, ils sont à même d'en remplir tous les rôles. Cette faculté d'assumer tous les registres du divin ne pouvait être que celle de renonçants sivaïtes qui, à l'instar de leur dieu, réunissent en eux toutes les oppositions. De Śiva aux *bhut-pret* une continuité se dessine englobant les trois mondes au sein desquels les Kānphaṭā Jogī savent s'assurer un passage.

La prise en charge par les Kānphaṭā de l'ensemble du champ religieux, leur possibilité d'embrasser tous les modes de relation au divin, font d'eux les auxiliaires par excellence d'un roi qui, s'il veut faire respecter le *dharma* et les valeurs brahmaniques qui assurent sa souveraineté et justifient sa primauté temporelle, ne doit pas pour autant négliger les forces plus occultes, les puissances ambivalentes souvent plus présentes aux yeux de ses sujets.

BIBLIOGRAPHIE

Banerjea, A. K.

1961 *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vacana-Sangraha*, Gorakhpur, Mahant Dig Vijai Nath Trust.

Bennett. L.

1983 Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal, New York, Columbia University Press.

Bharati, A.

1965 *The Tantric Tradition*, Bombay, B.I. Publications

Bouillier, V.

1978 L'Ascétisme dans le Code Népalais, Journal Asiatique, 133–152

1979 a *Naitre renonçant. Une caste de Sannyasi villageois au Népal central*, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie.

1979 b Les Renonçants du Népal, *L'Ethnographie*, l: 105–127.

Briggs, G.W.

1973 *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Burghart, R.

1983 Renunciation in the Religious Tradition of South Asia, *Man* (N.S.). XVIII: 635–653.

1983 b. For a Sociology of Indias: an Intracultural Approach to the Study of «Hindu Society», *Contributions to Indian Sociology*, XVII, 2: 275–299.

1984 The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal, *Journal of Asian Studies*, XLIV, 1: 101–125.

à paraître Royal Gifts of Land to the Gods in Nepal, *in* D.N. CANNADINE and S.R.F. PRICE, (ed), Pomp and Power: *Royal Rituals in Pre-industrial Societies*, Cambridge Un. Press.

CROOKE, W.

1895 A version of the Guga legend, *The Indian Antiquary*, XXIV, 49–56

1975 *The Tribes and Castes of the North-Western India*, Delhi, Cosmo Publications.

DASGUPTA, S.B.

1969 *Obscure Religious Cults*, Calcutta, Firma KLM Private Limited.

ELIADE, M.

1975 *Le yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot.

FEZAS, J.

1985 The Nepalese Law of Succession, *in* K. SEELAND, *Recent Research* on Nepal, Munchen, Weltforum Verlag.

GABORIEAU, M.

1977 *Minorités musulmanes dans le Royaume Hindou du Népal*, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie.

GHURYE, G. S.

1953 *Indian Sadhus*, Bombay, The Popular Book Depot.

GOLD, D. and GRODZINS GOLD, A.

1984 The Fate of the Householder Nath, *History of Religions*, 24, 2: 113–132

GRIERSON, G.A.

1878 The Song of Manik Chandra, *J. of the Asiatic Society of Bengal*, III, 135–238.

1885 Two Versions of the Song of Gopi Chand, *J. of the Asiatic Soc. of Bengal*, I: 35–55.

s.d. «Gorakhnath» in E.R.E.

GUPTA, B.

1979 *Magical Beliefs and Superstitions*, Delhi, Sundeep Prakashan

GUPTA, S., HOENS, D.J., GOUDRIAAN, T.

1979 *Hindu Tantrism*, Leiden, Brill (Handbuch der Orientalistik II, 4.2)

GUTSCHOW, N.

1982 *Gorkha Darbar*. Preliminary Report, Nepal Research Program.

HAMILTON, F.B.

1971 *An Account of the Kingdom of Nepal*, New Delhi, Manjusri Publishing House.

HASRAT, B.J.

1970 *History of Nepal*, Hoshiarpur, V.V. Research Institute Book Agency.

JNVĀLĪ, S.V.

1933 *Sri Dravya Sāh ko jivan caritra*, Darjeeling, Nepalī Sahitya

1933 *Rām Sāh ko jivan caritra*, Darjeeling, Nepalī Sahitya

1976 *Prthvīnarayan Sāh*, Darjeeling, Ddhara prakaśit.

KHAKHAR, D.P.

1878 History of the Kānphaṭās of Kachh, *The Indian Antiquary*, VII: 47–53.

KRAMRISCH, S.

1981 *The Presence of Siva*, Princeton, Princeton University Press.

KRAUSKOPF, G.

1985 *Les dieux, les rites et l'ordre de la société chez les Tharu de Dang*, Université de Paris X Nanterre, thèse de doctorat en ethnologie (inédit).

LANDON, P.

1976 *Nepal*, Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, 2 vol.

LEVI, S.

1905–1908 *Le Népal: étude historique d'un royaume hindou*, Paris, E. Leroux, Annales du Musée Guimet, 3 vol.

LOCKE, J.K.

1973 *Rato Matsyendranath of Patan and Bungamati*, Kathmandu, Tribhuvan University.

1980 *Karunamaya*, Kathmandu, Sahayogi Prakashan

LORENZEN, D.N.

1972 *The Kāpālikas and Kālāmukhas, two lost śaivite sects*, Delhi, Thomson Press Limited.

MAHAPATRA, P.K.

1971 The Nath Cult of Bengal, *Folklore*, XII, 10: 376–396.

MANI, V.

1975 *Puranic Encyclopaedia*, Delhi, Motilal Banarsidass

MARTIN, M.

1976 *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern* India, Delhi, Cosmo Publications, 5 vol.

NARHARINĀTH YOGĪ

2013 V.S. *Itihas-Prakāś*, Mṛgasthali Gorakṣapiṭh.

2021 V.S. *Gorkhāvaṁśāvalī*, Gorakṣa Granthmālā 87, Kasi.

s.d. *Yogīvaṁśāvalī*, Gorakṣa Granthmālā 90.

2022 V.S. *Itihās Prakāśmā Sandhi Patra Saṁgraha*, Vārāṇāsī, Kalpanā Press.

NEGLEMAN, R.

1970 *Repertoire des Monnaies du Népal*, Bruxelles, Alliance numismatique européenne.

NEPALI, G.S.

1965 *The Newars*, Bombay, United Asia Publications.

PADOUX, A.

1980 *L'Energie de la Parole*, Paris, Le Soleil Noir

PANT, D.R.

2041 V.S. *Gorkhā ko Itihās*, Kathmandu, D.R. Pant, Sajanā Printers.

POSTANS, T.

1839 An Account of the Kanphatas of Danodhar in Cutch, with the Legend of Dharamnath, their founder, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 5: 268–272.

REGMI, D.R.

1965–1966 *Medieval Nepal*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay.

1969 *Ancient Nepal*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay

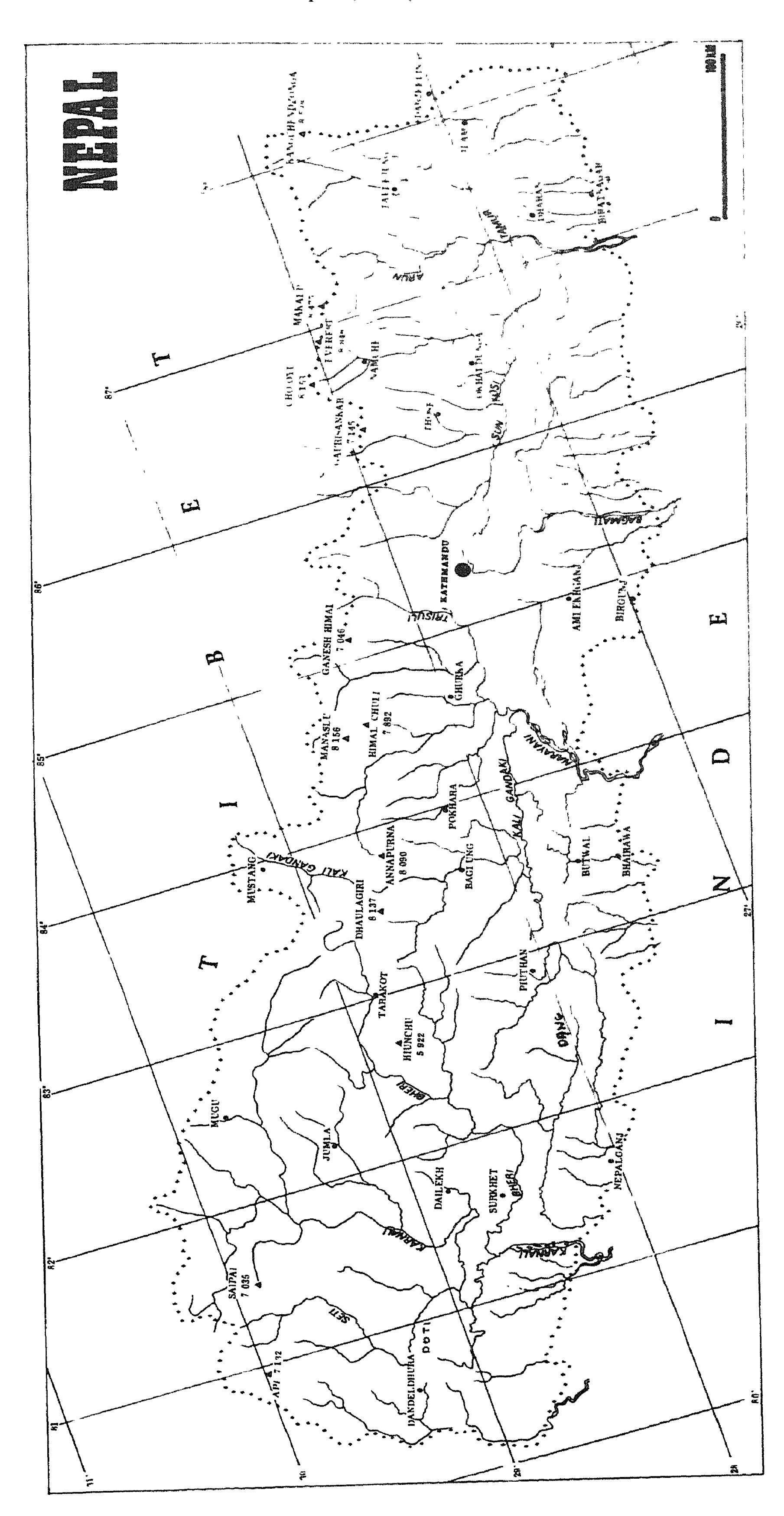
1975 *Modern Nepal*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay

REGMI, M.C.

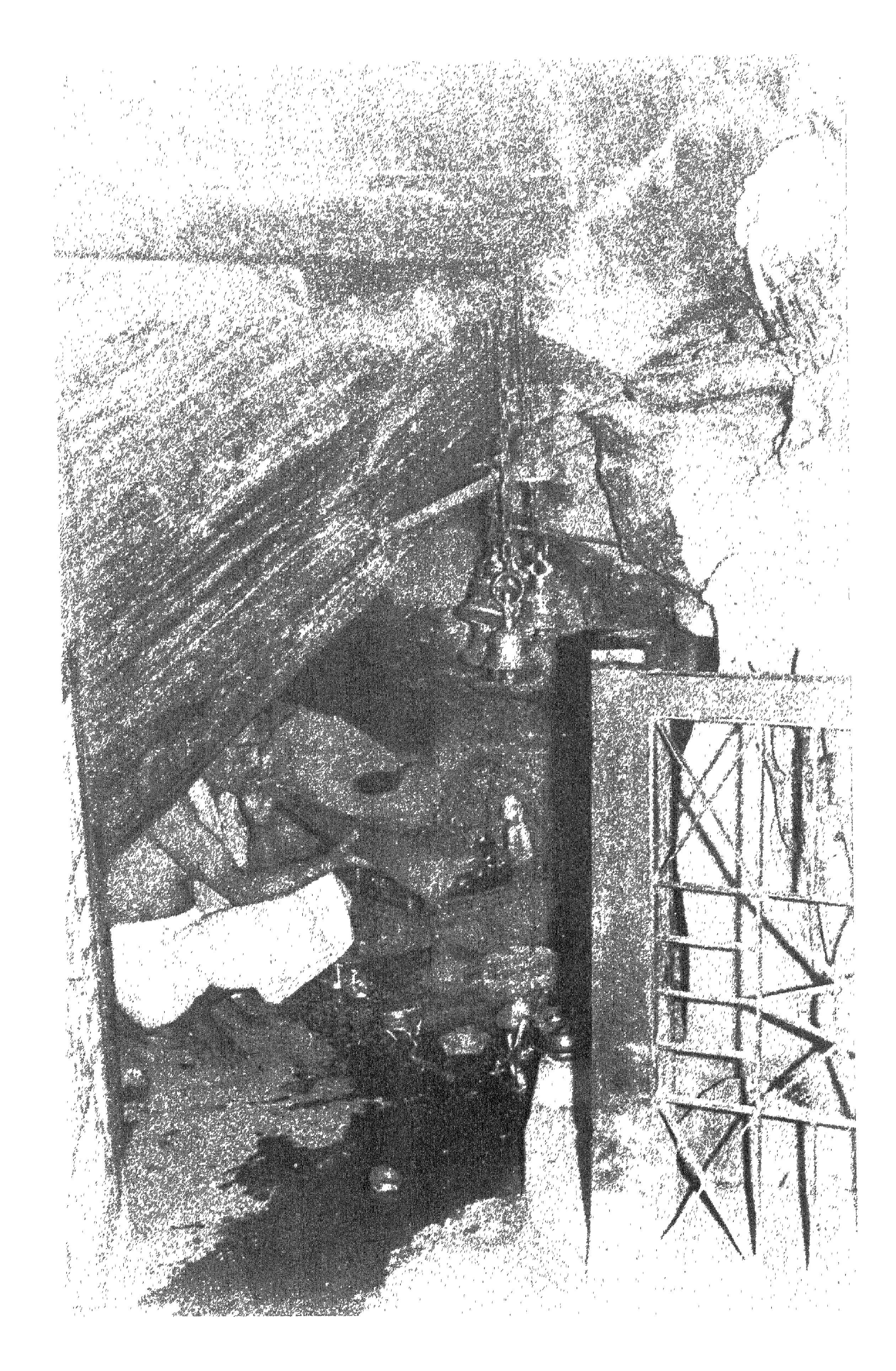
1971 *A Study in Nepali Economic History*; 1768–1846, New Delhi, Manjusri Publishing House.

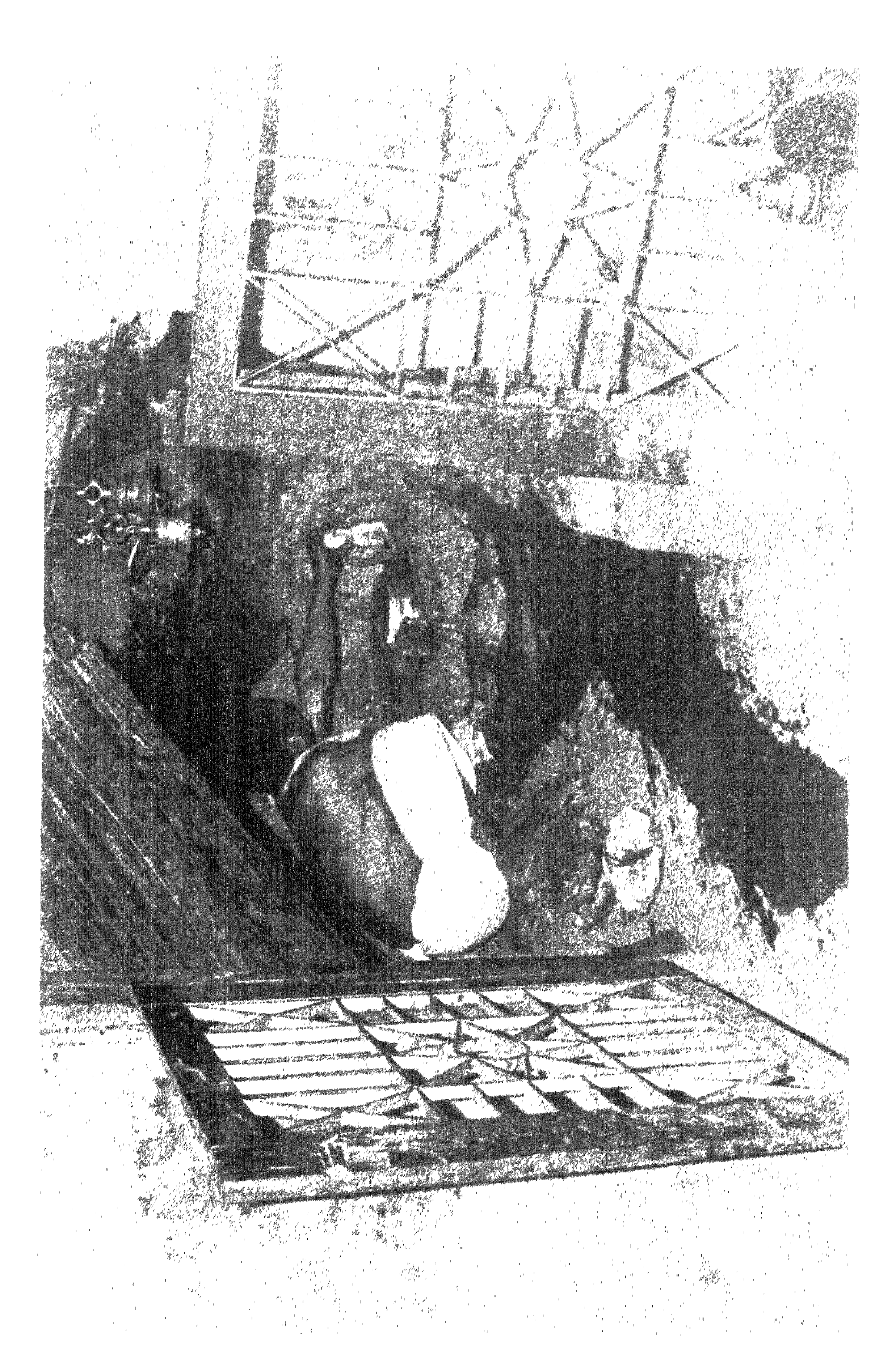
1976 *Landownership* in Nepal, Berkeley, University of California Press.

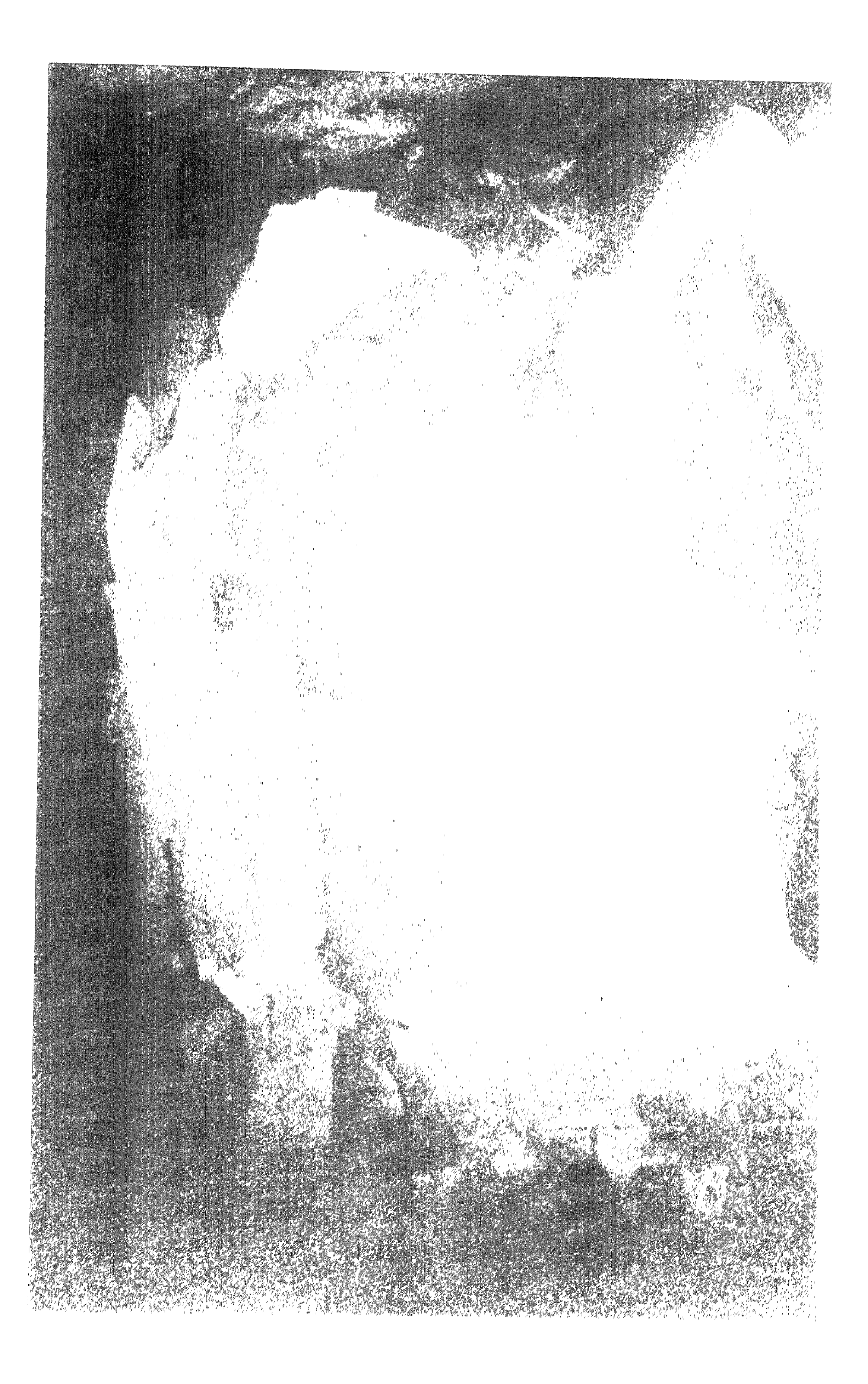
RISLEY, H.H.
1981 *The Tribes and Castes of Bengal*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay
ROSE, H.A. (ed.); IBBETSON, D., MACLAGAN, E.
1919 *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, Lahore, Government Printing, 3 vol.
RUSSELL, R.V. and LAL, R.B.H.
1969 *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, The Netherlands, Oosterhout N.B., Anthropological Publications.
SHARMA, P.R.
1972 *Etude Préliminaire sur l'Art et l'Architecture du Bassin de la Karnali*, Paris, C.N.R.S., Editions Nove.
SINGH, M.
1937 *Gorakhnath and Medieval Hindu Mysticism*, Lahore, Oriental College.
SLUSSER, M.S. and VAJRACARYA, G.V.
1974 *Two Medieval Nepalese Buildings*, *Artibus Asiae* XXXVI, 3: 196–218.
SLUSSER, M.S.
1982 *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, Princeton, Princeton University Press, 2 vol.
STIETENCRON, H. von
1969 Bhairava, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* Supplementa I, Teil 3: 863–871.
STILLER, L.F.
1973 *The Rise of the House of Gorkha*, Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar.
TESSITORI, L.P.
s. d. «Yogis» in *E.R.E.*, *ed* J. Hastings, New York, Charles Scribener's Sons.
THURSTON, E.
1965 *Castes and Tribes of Southern India*, New York, Johnson Reprint Corporation.
TOD, J.
1950 *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajpoot States of India*, London, Routledge and Kegan Paul, 2 vol.
TOFFIN, G.
1984 *Société et Religion chez les Néwar du Népal*, Paris, Editions du C.N.R.S.
TRIPATHI, B.D.
1978 *Sadhus of India*, Bombay, Popular Prakashan.
TUCCI, G.
1962 *Nepal, the Discovery of the Malla*, London.
UNBESCHEID, G.
1980 *Kānphaṭā. Untersuchungen zu Kult, Mythologie und Geschichte Sivaitischer Tantriker in Nepal*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
VAUDEVILLE, C.
1974 *Kabir*, I, Oxford, Clarendon Press.
WILSON, H.H.
1846 *Religious Sects of the Hindus*, Calcutta, Bishop's College Press.
WRIGHT, D.
1972 *History of Nepal*, Kathmandu, Nepal Antiquated Book Publishers.

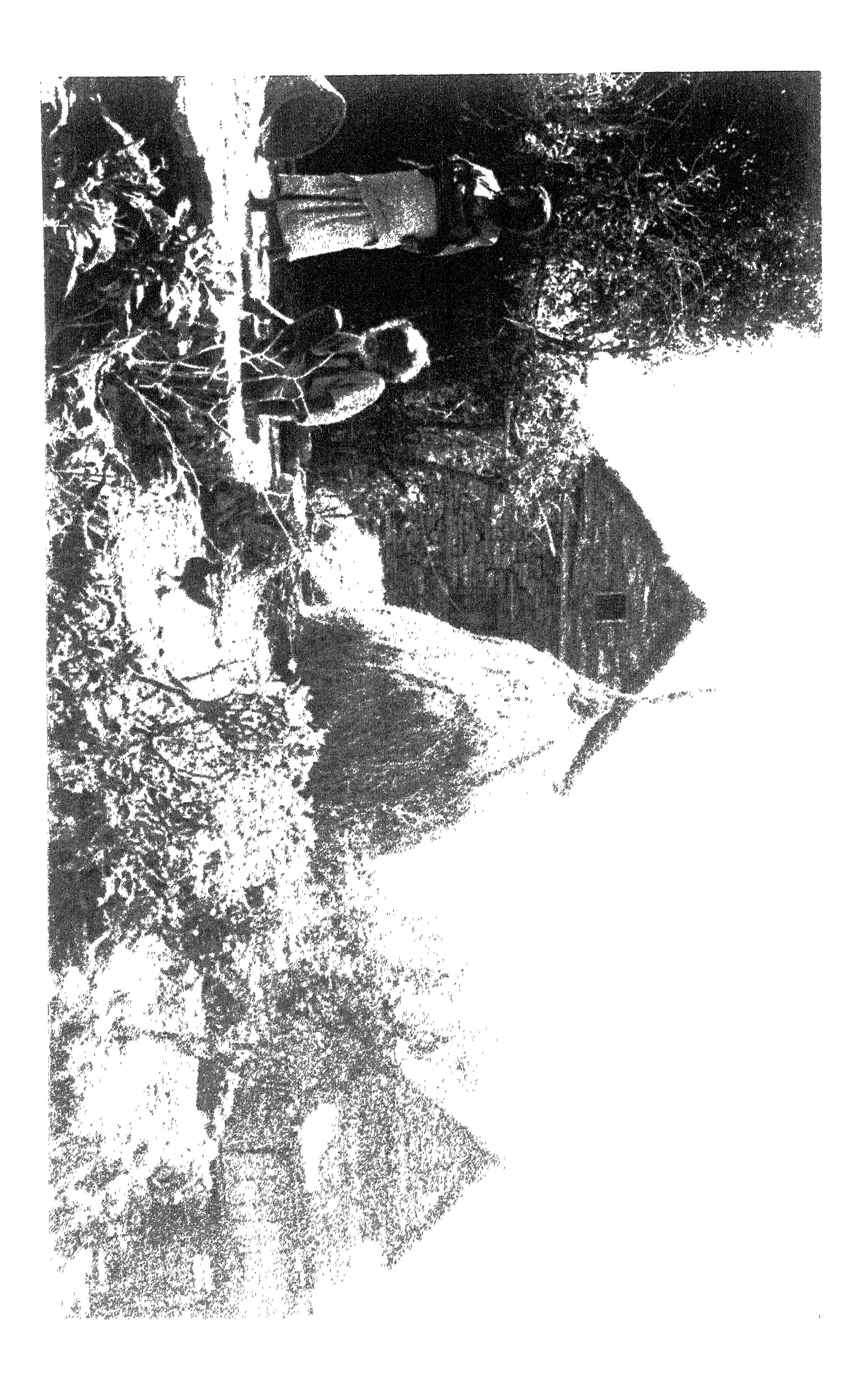

NEPAL
TIBET
INDE
KATHMANDU
TRISULI
GHURKA
GANESH HIMAL
7 046
MANASLU
8 156
HIMAL CHULI
7 892
POKHARA
ANNAPURNA
8 090
DHAULAGIRI
8 137
MUSTANG
KALI GANDAKI
NARAYANI
BAGLUNG
BUTWAL
BHAIRAWA
PIUTHAN
TARAKOT
HIUNCHU
5 922
RAPTI
BHERI
MUGU
JUMLA
DAILEKH
SURKHET
NEPALGANJ
KARNALI
SAIPAL
7 035
SETI
DOTI
API 7 132
DANDELDHURA
BIRGUNJ
AMLEKHGANJ
BAGMATI
SUN KOSI
ARUN
TAMUR
DHARAN
BIRATNAGAR
100 KM

















TIBETICA ANTIQUA IV

LA TRADITION RELATIVE AU DÉBUT DU BOUDDHISME AU TIBET[1]

PAR

R.A. STEIN

Dans toute la tradition postérieure aux manuscrits de Touen-houang l'introduction du bouddhisme au Tibet est attribuée au roi Sroṅ-bcan sgam-po. Les savants n'y voient souvent qu'une pieuse légende, d'autant plus que les textes chinois des T'ang n'en parlent pas (cf. Demiéville, 1952, p. 188–192). Cependant plusieurs documents datant de ca. 800 A.D. attestent qu'à cette époque on proclamait officiellement, à tort ou à raison, que Sroṅ-bcan sgam-po avait adopté le bouddhisme. (A. Macdonald, 1971, p. 308; Stein, 1980, p. 329, n. I; Richardson, 1985, p. 27; Beckwith, 1983, n. 7). Un manuscrit de Touen-houang plus tardif (10e ou début du 11e siècle) se situe à l'aube de la tradition postérieure. Inséré au milieu d'un vocabulaire bouddhique sanscrit – tibétain, on y trouve, en tibétain seulement, une liste des rois. De Sroṅ-bcan sgam-po (sans titre) au *bcan-po* Khri-gcug lde-brcan (*alias*) Ral-pa-čan «tous ont pratiqué la doctrine (*čhos*) du Mahāyāna».[1] Pour le début du 9e siècle on a trois édits royaux que les tibétologues considèrent comme authentiques (avec, peut-être quelques menues transformations)[2] bien qu'ils ne soient conservés que dans la Chronique de dPa'o gCug (16e siècle). De l'époque même on a une inscription et un manuscrit de Touen-houang. Toutes ces sources ont été publiées et étudiées.

L'inscription de sKar-čhuṅ (Richardson, 1949, 1973 et 1985, p. 72–81) est un édit de Khri-lde sroṅ-bcan (règne 798 ou 800–815) à la gloire du bouddhisme. On y lit au début (l. 4–7): «A l'époque de (mon) ancêtre Khri Sroṅ-brcan (*alias* Sroṅ-bcan sgam-po), roi saint et divin, (il) a pratiqué la religion du Buddha et il a construit les temples de Ra-sa (Lhasa) et autres. Il a (ainsi) fondé les supports des Trois Joyaux (Triratna).[3] On énumère ensuite les œuvres bouddhiques des rois suivants en comptant sans interruption (*gduṅ-rabs rgyud-kyis*)

[1] Hackin (1924) date le manuscrit du 10e siècle à cause de la liste des rois, mais on n'y distingue pas toujours entre fils et frères et une grande confusion règne dans les généalogies des chroniques postérieures.

[2] Richardson, 1985, p. 27, 72. Pour un exemple de transformation, cf. Stein, 1981.1, p. 234, n. 13.

[3] Habituellement les «supports» (*rten*) des Triratna sont de trois sortes (corps, parole, pensée). Les deux premiers désignent des statues et des livres. Richardson ne retient que «Shrines» (1985, p. 75). L'expression se trouve aussi dans l'inscription de bSam-yas (Richardson, 1985, p. 29).

cinq générations. Ce sont 1) Khri Sroṅ-bcan, 2) Khri 'Dus-sron (676-704), 3) Khri-lde gcug-brcan (704–754), tous les trois qualifiés d' «ancêtres, grand'pères» (*myes*), 4) Khri-sroṅ lde-brcan (754–796), «père» (*yab*), 5) l'auteur de l'édit, «roi divin» (*lha bcan-po*) Khri-lde sroṅ-brcan (798–815).[4]

Les trois édits notés par dPa'o gCug (chap. *ja*, 108b–111b et 128b–130a; Tucci, 1950, p. 95 suiv., trad., p. 52 suiv.; Richardson 1980) parlent dans le même sens.

Les deux premiers édits sont de Khri-sroṅ lde-bcan, le troisième de Khri-lde sroṅ-bcan. Ce dernier édit est expressément rattaché à l'inscription de sKar-čhuṅ. Les deux autres réfèrent aux inscriptions de bSam-yas et de Phyoṅ-rgyas (Richardson, 1964 et 1985, p. 31, 39). Dans cette dernière, le roi exalte la «bonne religion» de son père et de ses ancêtres (*yab myes*, l. 1–4), et on précise que: «Un récit détaillé racontant comment le (ou les) grand(s) roi(s) de la Religion (ont) agi . . . se trouve ailleurs» (l. 11–15). Le roi est ici qualifié de *bodhisattva*. Il a trouvé le bouddhisme en vertu duquel il a gouverné son peuple (l. 27–34). Le premier édit donne des précisions. Il a été écrit en lettres d'or sur papier bleu, placé dans une boîte en or et déposé au temple de bSam-yas. Le père et les ancêtres (*yab-mes sṅa-ma kun*) ont tous agi selon le bouddhisme. Le récit chronologique («avant et après», *sṅa phyir*) de la diffusion du bouddhisme au Tibet a été écrit en treize exemplaires déposés dans des temples (Tucci, p. 97–98; Richardson, 1980, p. 65–66). Ce fait est encore souligné dans le deuxième édit. On y parle expressément d'une *chronique* du bouddhisme (au Tibet, *čhos 'byuṅ-ba' i lo-druṅ gyi yi-ge*) déposée à bSam-yas. Cette chronique commence par le «quatrième ancêtre (*bzaṅ-po bži-mes*) Khri Sroṅ-bcan qui, en construisant le temple de Ra-sa, a «fait» (pratiqué) pour la première fois la religion du Buddha (*saṅs-rgyas kyi čhos thog-ma mjad*). *Cinq* générations ont passé depuis ce haut-fait jusqu'à la construction du temple de Kva-ču par le père du roi (auteur de l'édit, Khri-lde gcug-bcan). Le compte est différent de celui de l'inscription de sKar-čhuṅ. Dans le troisième édit reproduit par dPa'o gCug, édit rattaché à la fondation du temple de sKar-čhuṅ (Tucci, p. 101) on compte *sept* générations depuis l'ancêtre (*mes*) Sroṅ-bcan (construction du temple de Lha-sa [sic!]) jusqu'au père (*yab*) Khri-sroṅ lde-bcan qui a construit beaucoup de temples et au roi (auteur de l'édit) Khri-lde sroṅ-bcan. Ce dernier a (comme son père) fait écrire l'édit en lettres d'or et il l'a fait déposer au temple de bSam-yas. Dans cet édit on répète qu'au temps de Khri-sroṅ lde-bcan on «a raconté d'après des *récits écrits* comment on a trouvé (*brñes*) la Religion et qu' (on y trouve) en détail (comment) les livres de la Religion (*čhos-kyi yi-ge*, les *sūtra*) eux-mêmes sont arrivés (apparus).»

On retrouve les *sept* générations dans le passage de la Prophétie de Khotan[5] dans lequel on décrit les évènements du Tibet. Les rois tibétains y sont aussi qualifiés de *bodhisattva*, mais leurs noms ne sont pas indiqués. Comme il convient à une prophétie, on a brouillé les évènements (Tanjur de Peking, p. 300. 1, 2; Taishō, vol. 85, p. 996a-b; Thomas, p. 79–80).

[4] On a donc passé sous silence les princes des successions douteuses.

[5] La version chinoise date de ca. 850 (Stein, T.A., I, p. 217). Pour éviter des confusions je réserve le titre «Prophétie» (*luṅ-bstan*) au premier texte du Tanjur (Thomas, 1935, chap. 3 A) qui est suivi des «Annales» (*lo-rgyus*; Thomas Chap. 3 B et Emmerick 1967 qui ne donne pas la «Prophétie»). La confusion vient du fait que le *lo-rgyus* n'est pas compté à part dans les catalogues. Ma notice (T.A., I, p. 217) est à préciser. Il existe plusieurs exemplaires de la «Prophétie». Ce sont: 1) Tanjur de Peking, N° 5699; 2) Ms. I.O. 597 (mais le colophon donne le titre *Li-yul gi* (sic!) *dgra-bčom-bas luṅ-bstan-pa*); 3) Ms. I.O. 598 (selon le catalogue, il est identique au précédent); 4) Ms. I.O. 601.2 (titre: *dgra-bčom-pa'i luṅ-bstan*); Ms. P. chin. 2139 (Taishō, vol. 51, N° 2090). Par contre, le ms. P. tib. 960 correspond dans l'ensemble aux «Annales» (transcrit par Emmerick, p. 78–91; traduit par Thomas, p. 305–323).

«Le roi des Faces Rouges aura grand pouvoir et occupera beaucoup d'autres pays. Il y aura alors chez les Faces Rouges un roi *bodhisattva*, et la Sainte Religion (*dam-pa'i čhos; miao-fa*) apparaîtra au Tibet (*Bod-khams*; chin. «dans son pays»). Le roi fera venir d'autres pays des «maîtres de la Religion» (*čhos-kyi mkhan-po; fa-che*), des *sūtra* (*gsuṅ-rab mdo-sde; king louen*), etc . . . . Le roi et les ministres pratiqueront la Sainte Religion (*dam-pa'i čhos; tcheng fa*). A cette époque (le roi de) Khotan sera soumis à ce roi (des Faces Rouges) . . .».

«Les rois des Faces Rouges auront déjà pratiqué la Sainte Religion depuis sept générations . . .». Suit un intermède selon la Prophétie de Candragarbha indiquant le déclin de la religion et de la morale.» Après cela (*de'i rǰes la*; chinois: à une époque différente), un *bodhisattva* sera roi des Faces Rouges à la fin de sept générations (chin. le roi de la septième génération). L'épouse de ce roi, également un *bodhisattva*, sera la fille du Souverain de Chine (*rGya-rǰe*; chin. *Han*; c'est la princesse Kin-tch'eng; de même dans la Prophétie de Saṃghavardhana, Thomas, p. 60–61).

Thomas (p. 79, n.6) a pensé que le premier roi *bodhisattva* devait être Sroṅ-bcan sgam-po et que le septième devait être Khri-lde gcug-brtan, l'époux de Kin-tch'eng. Mais il a bien vu que le compte de sept générations ne peut s'appliquer à cette situation. En réalité le titre *bodhisattva* a été donné à Khri-sroṅ lde-bcan, mais l'ancêtre à la septième génération ne peut viser que Sroṅ-bcan sgam-po.[6]

Tout cela montre que les rois bouddhistes ont eu le souci de justifier leur foi en la faisant remonter à un ancêtre. Deux documents récemment étudiés le confirment. Le premier est un fragment du *Mañjuśrīmūlakalpa* (manuscrit I.O. 380. 1) qui a été édité et commenté par Imaeda (1981). Un colophon indique qu'il date du début du 9e siècle. Le roi Ca (ou Pa), au Pays des Neiges, au Nord, a soumis tous les pays. Il a eu la pensée de *bodhi* et a pratiqué le bouddhisme (ce passage ne se trouve pas dans la version du Kanjur!). Imaeda a pensé, à juste titre, que cette prophétie (visant des rois de l'Inde dans le *tantra*) a été appliquée à un roi tibétain, probablement Khri-sroṅ lde-bcan.

[6] Tout au début du *sBa-bžed*, (éd. Stein) l'auteur invoque les trois rois, «ancêtre -petit'fils» (*mes dbon gsum*) qui domptent les Faces Rouges mangeurs de viande (cette phrase manque dans l'édition de Peking, 1980)). Dans la tradition, attestée dès le *Bod-kyi rgyal-rabs* de Grags-pa rgyal-mchan (vers 1200; *Sa-skya bka'-'bum*, vol. IV, p. 295–6), ce sont trois rois *bodhisattva*: Avalokiteśvara - Sroṅ-bcan sgam -po, Mañjuśrī - Khri-sroṅ lde-bcan, Vajrapāṇi - Khri-gcug lde-bcan (Ral-pa-čan). Mais dans le *sBa-bžed*, les deux derniers devraient être Khri-lde gcug-bcan et Khri-sroṅ lde-bcan. Dès le début Khri-lde gcug-bcan lit le testament (*bka'-čhems kyi yi-ge*) de son ancêtre (ou grand père, *mes*) Sroṅ-bcan. Il contenait la prophétie que la Sainte Religion du Dieu (Buddha, *dam-pa'i lha-čhos*) apparaîtra (au Tibet) à l'époque de ses fils et petit'fils (*ṅa'i dbon-sras*) qui porte ront les noms Khri et lDe. Le roi pense que lDe est lui-même (de même dans dPa'o gCug, chap. J̌a, p. 70b–71a). Plus tard (p. 6, dPa'o gCug, p. 74a) le jeune Khri-sroṅ lde -bcan reçoit de Chine la révélation qu'une prophétie bouddhique annonçait que, dans la dernière période de cinq cents ans (déclin du bouddhisme), la Sainte Religion apparaîtra au pays des Faces Rouges. Enfin, un troisième élément du *sBa-bžed* est à retenir ici (p. 9, dPa'o gCug, p. 78a). Lorsque Khri-sroṅ lde-bcan devient adulte, il consulte les «écrits de son père» (*yab-kyi yi-ge*, mais dPa'o gCug écrit: «de son père et grand'père ou ancêtre», *yab-mes kyi yi-ge*; plus loin il dit: «livres du père» et «bonne religion» du grand'père ou ancêtre). Il est vrai qu'on y aurait trouvé le *Lao-tseu king*, mais cela n'exclue pas une allusion à une sorte d'archives ou à une «chronique» traitant des efforts faits en vue de l'adoption d'une religion étrangère (cf. Stein, T.A., III, p. 117). Or cette religion était le bouddhisme, non pas uniquement celui de l'Inde, mais aussi celui de la Chine (d'où le roi avait reçu des *sūtra*). Quand le deuxième édit raconte l'interdiction du bouddhisme pratiqué par les ancêtres, il explique que le prétexte était qu'il ne convenait pas de faire (venir) au Tibet le «Dieu» et la Religion du Lho-Bal. Il s'agit bien du bouddhisme. Mais ce n'était pas celui du Népal ou de l'Inde, comme on l'a pensé, mais plutôt celui des «barbares», probablement les Chinois de la région de Touen -houang.

Le deuxième document nouveau a été découvert et discuté par Samten G. Karmay (1981). C'est le manuscrit P. tib. 840, un fragment de texte tantrique. Au Tibet, Pays des Neiges, il y a un roi appelé Ca, de famille ou espèce divine et d'une lignée de *bodhisattva*. C'est le «fils de dieu» (*lha-sras*) Khri-sroṅ lde-bcan. Il a invité de l'Inde la Sainte Religion et des maîtres. Il a aussi rendu heureux le peuple du Tibet. «Depuis le «fils de dieu» (*lha-sras*) Dar-ma, depuis le «petit fils» (*dbon-sras*) 'Od-srus (lire sruṅ), en général la Sainte Religion a été répandue»..., mais ensuite des abus sont apparus et ce fut le déclin. Cette partie du texte est sans doute entachée d'une erreur du scribe. Mais l'exaltation de Khri-sroṅ lde-bcan comme *bodhisattva* est conforme aux autres sources anciennes. Elle est ici attestée dans un milieu tantriste non officiel (cf. plus loin, p. 162). Le texte doit avoir été écrit vers 846–848 ou 850.[7]

Revenons maintenant aux «récits écrits détaillés» (*yi-ge* et *gtam-gyi yi-ge žib-mo gčig*) concernant le bouddhisme selon l'inscription de Phyoṅ-rgyas. Richardson (1964, p. 8, n.6) a d'abord pensé que ces récits déposés ailleurs pouvaient être les édits conservés par dPa'o gCug. Mais par la suite (1980, p. 63) il a eu le mérite de souligner que le 2e édit (*bka'-gcigs*) cite lui-même une sorte de *čhos-' byuṅ*, un récit chronologique (*bka'-mčhid*). A l'exposé chronologique du Ier édit s'ajoute la «chronique» du 2e édit. Selon les deux édits, la «chronique», rédigée par un religieux, Śīlavarman de Braṅ-ti, fut déposée à part comme un «compagnon» ou modèle (*zla-la bžag-go*), expression qu'on retrouve dans l'inscription de sKar-čhuṅ (l. 55). Dans le 2e édit, le début du bouddhisme sous Sroṅ-bcan sgam-po est dit: *čhos thog-ma mjad*. Le 3e édit se réfère aussi à un «récit détaillé» (*gtam-gyi yi-ge*) concernant l'origine du bouddhisme au Tibet. Mais alors la formule est: *čhos ǰi-ltar brñes*, «comment on a trouvé la Religion». Cette phrase se retrouve dans l'inscription de Phyoṅ-rgyas (l. 11–14: *gtam-gyi yi-ge*; l. 29: *čhos bzaṅ-po brñes-nas*) et dans celle de lČaṅ-bu (815–836, Richardson, 1985, p. 94: *yab myes kyi riṅ-la/dam-pa' i čhos brñes-nas*). Le 3e édit ajoute encore d'une manière obscure l'origine des (ou d'un) *sūtra*(s), (*čhos-kyi yi-ge*).[8] On peut penser qu'on a là en germe la tradition postérieure sur le début du bouddhisme (*dbu-brñes*). Il en sera question plus loin. Le *sBa-bžed* semble suggérer qu'un tel récit, une telle «chronique», a pu exister à l'époque de la jeunesse de Khri-sroṅ lde-bcan (cf. n. 6).

A défaut d'autres documents, on peut consulter la célèbre *Chronique* de Touen-houang (Bacot, etc., 1940). Elle est certes faite de pièces et de morceaux, souvent épiques ou

[7] S. G. Karmay traduit (p. 208): «From the time of the Divine Son, Dar-ma, down to the time of' Od-sruṅ and his descendants (*lha-sras Dar-ma man-čad daṅ/'Od-srus dbon-sras man-čad du*). Il considère (p. 210, n. 15) le deuxième *man-čad* comme une erreur pour *yan-čad*. Mais il ne peut pas s'agir des descendants d' Od-sruṅ. Peut-être les deux *man-čad* sont à corriger en *yan-čad*. Il faudrait alors traduire: «Jusqu'à l'époque du fils et du petit-fils, (à savoir) les rois (ou princes) Dar-ma et 'Od-sruṅ. Pour ces deux rois on trouve encore des prières bouddhiques (avec rituels tantriques et *homa*) parmi les manuscrits de Touen-houang (P. tib. 131, 134, 230). C'est après eux que commence le declin. Dar-ma etait le fils (*sras*) de Khri-gcug lde-bcan (mort assassiné) et 'Od-sruṅ son petit-fils (*dbon*). Malgré l'ordre des mots, l'expression *dbon-sras* signifie bien fils et petit-fils ou descendants (cf. Richardson, 1985, p. 79, H. Uebach, 1978, et ici, n.39).

[8] dPa'o gCug, chap. Ja, p. 128: *čhos J̌i-ltar brñes-pa'i gtam-gyi yi-ge las smos-čiṅ/čhos-kyi yi-ge ñid žib-tu 'byuṅ-ba yin-no*. La phrase est mal rédigée ou mal conservée. Tucci (1950, p. 51) traduit:»... and the scripture of the Law itself came to existence in a subtle way.» Mais étant donné le modèle des inscriptions, le mot *žib-tu* doit signifier «en detail». On distingue ici les récits sur l'origine (*gtam-gyi yi-ge*) et *čhos-kyi yi-ge* qui est l'équivalent de *sūtra* (ou autre texte bouddhique, cf. Stein, T.A., I, p. 176–178). La même expression est employée dans le Ier édit (fol. 108b) où elle désigne bien le Tripiṭaka et dans le 2e édit (fol. 111a) où tout un exposé des doctrines de base du bouddhisme est suivi de la remarque: «un exposé sûr se trouve en détail dans le (ou les) *sūtra* (ou autre texte bouddhique)» (*gtan-chigs žib-tu ni čhos-kyi yi-ge'i naṅ-na mčhis-so*).

légendaires, et elle concerne surtout l'histoire politique, mais on y a pris soin de célébrer la diffusion du bouddhisme par le pieu roi Khri-sroṅ lde-bcan. Or, comme Richardson l'a dit (1985, p. 37), les phrases qui décrivent cet évènement sont très semblables à celles des inscriptions.

Chronique (p. 114)	Inscriptions
1) *saṅs-rgyas kyi čhos bla-na myed-pa brñes-te mjad-nas*	Phyoṅ-rgyas, l. 28: *'jig-rten las 'das pa' i čhos bzaṅ-po brñes-nas*
2) *dbus-mtha' kun-tu gcug-lag-khaṅ brcigs-te/čhos bcugs-nas/*	sKar-chuṅ, l. 14: *dbuṅ* (= *dbus*) *-mthar gcug-lag-khaṅ brcigs-te* . . ., l. 24: *saṅs-rgyas kyi čhos mjad-pa* . . .

Mais les deux phrases de la *Chronique* s'appliquent à Khri-sroṅ lde-bcan alors que les phrases analogues sont attribuées à Khri Sroṅ-bcan dans l'inscription de sKar-čhuṅ, l. 5: *saṅs-rgyas kyi čhos mjad-de*, et l. 6: *gcug-lag-khaṅ las-scogs-pa brcigs-çiṅ*.

On sait que, dans la *Chronique* de Touen-houang, Sroṅ-bcan sgam-po est surtout exalté pour sa sagesse, son art de gouverner, ses hauts-faits de civilisateur (*gcug-lag*), mais on lui attribue aussi *čhos-bzaṅ* et, surtout, on dit que, de son temps, sont apparus «tous les bons textes (sacrés) de la Religion» (p. 118, *čhos kyi gžuṅ bzaṅ-po kun*). J'ai déjà parlé ailleurs de cette terminologie ambiguë (T.A., III, p. 93, n. 24, 28, 29, 36). Tout en évoquant sans doute les «bonnes coutumes» (morale, etc.), on a aussi pu vouloir discrètement faire allusion au bouddhisme puisqu'on le fait clairement dans les inscriptions que les auteurs de la Chronique ont dû utiliser. Dans celle de Phyoṅ-rgyas (l. 2–3), les ancêtres de Khri-sroṅ lde-bcan (donc aussi Sroṅ-bcan sgam-po) sont dits *čhos gcug-lag ni lugs-kyis bzaṅ*, expression qui pourrait désigner la religion indigène, mais qui n'exclue pas le bouddhisme. Les mêmes expressions se trouvent dans un manuscrit de Touen-houang.

Ce document confirme, vers 790–815, la tendance de justifier et d'exalter le bouddhisme des rois régnants en le faisant remonter au glorieux ancêtre Sroṅ-bcan sgam-po, et peut-être même au-delà. C'est le fragment «Dar-ma tombé du ciel» (ms. I.O.370.5), édité, traduit et annoté par Richardson (1977). J'ai déjà dû en parler (1980, p. 329; 1981. I, n. 67; T.A., I, p. 183–4; T.A., III, p. 99) et m'éxcuse des répétitions inévitables. Mais ce texte est très important et mérite une nouvelle analyse. Comme l'article de Richardson a paru dans une publication peu accessible, je crois nécessaire de donner ici le texte et de reprendre son analyse.

(Titre, l.1) *gNam-babs kyi dar-ma bam-po gčig-go//*

(A) *Myi-mgon lha-sras rgyal-mčhog ste//'phrul-gyi rgyal-po* (l. 2) *Sroṅ -brcan-daṅ//bcan-po Khri-sroṅ lde-bcan gñis//'jam-gliṅ myi-yul Bod-khams su//'gro-ba* (l. 3) *kun-la phan mjad-pa'i//u-dum-'ba'-ra'i men-tog ltar//çin-du bzaṅ dkon sman-gi mčhog//*

(B, l. 4) *dus* (Richardson supplée *gsum*) *bde-gçegs yum gyur-pa//Çes-rab pha-rol phyin-pa'i čhos// de-bžin-ñid la mñam-ba ste//* (l. 5) *yod daṅ myed-pa'i phyogs 'jig-pa'i//bla-myed theg-čhen rab sgrags-pa//'Ge'u-tam Çag-kya'i bstan-pa* (l. 6) *bslabs//daṅ-du blaṅs-nas thugs-dam bžes//'gro-ba kun-la rgyas-par spel//brtan-ba'i gzuṅs-su rdo-riṅs la* (l. 7) *rje 'baṅs rnams-kyi gcigs-su bris//*

(C) *gcug-lag 'di-ltar rgya-mcho la//rje 'baṅs spyod-pa lHun-po'i* (l. 8) *ris//'di mjad gžuṅ bcugs riṅ lon-te//mṅa-ris mtha' skyes Bod-khams bde//lo legs myi-nad* (l. 9) *phyugs-nad dkon//*

(D) *'bans-kyan čhab-gan lugs-čhe ste//lha-čhos myi-čhos 'jem-bas-na//bkur-žin* (l. 10) *gzun-su čher bzun-nas//slobs-pon pha-ma phu-nu gñen//rgan-žin gon-ma mtho-ba la//'jam des sri-žu* (l. 11) *chul myi-nor//kun-la na'* (lire *'an*) *byams-pa'i sems yod-pas//gžan-la rku-'phrog myi-byed-de//brjun dan* (l. 12) *'phyon-ma no-cha 'jem//-ba/dran-brtan dpa'-rtul čhu-gan čhe// myi-lus thob-kyan lha'i lugs//rgyal* (l. 13)*-khams gžan dan myi-gžan la//snon yan myi-srid phyis mi-'byun//de-bžin lha-la dkon-ba yin//*

(E) *rgyal-po* (l. 14) *yab nons sras čhuns-pas//čhos bzan gcug-lag rñin nub mod//bden-ba'i lam-mčhog dge-ba'i čhos//* (l. 15) *'dul-ba'i dge-bču srun-ba dan//myi-mgon rgyal-po'i rgyal-khrims dan//pha-myes 'jans-pa'i stan-nag gžun//* (l. 16) *Bod-kyi lugs ltar ga-la byed//*

(F) *'jig-rten thog-ma'i dans-ma la//Çag-kya mya-nan-'das 'og-du//Byams-pa* (l. 17) *Mu-tri ma-byon-par//* [intercalé: *lun-ma-bstan-par glo-bur du//*] *sans-rgyas ran bžugs man-žig byun// /g* (biffé)/ *žu dan čhos dan rdo-rje theg//sans-rgyas rabs* (l. 18)*- bdun gsun-rabs dan gsum-ka myi-mthun gžun re-re// dper-na čhos-rnams sa-'on 'dra//* (fin du fragment; feuille non déchirée).

J'ai arbitrairement divisé le texte en paragraphes pour faciliter la lecture.

Le titre. Richardson a traduit: «A volume on the *Dharma* that came down from heaven». Mais le mot *dar-ma* désigne un *sūtra* ou un autre texte du Tripitaka (cf. T.A., I, p. 182–184). Le «titre» n'en est pas un. On indique seulement un miracle. Le *sūtra* tombé du ciel était court, un seul rouleau ou chapitre.[9] Les lignes qui suivent ne peuvent pas faire partie de ce *sūtra*. C'est une sorte d'exposé ou d'introduction. Comme on le verra, ce texte comporte des citations de certains *sūtra* et *śāstra*. Il n'est pas naïf et ressemble à l'un des ouvrages attribués à Khri-sron lde-bcan aidé par son guide spirituel Śāntarakṣita.[10]

Le premier paragraphe (A, l. 1–3) exalte les bienfaits des rois Sron-brcan (sgam-po) et Khri-sron lde-brcan. Leurs titres sont les mêmes que dans les inscriptions, sauf que le premier est ici *rgyal-po* et non *bcan-po*. Il est «miraculeusement sage» (*'phrul*), meilleur des rois et «protecteur» des hommes tout en étant fils d'un dieu (ou divin).

(B, l. 5–7). Ils ont appris l'enseignement du Buddha Gautama. Ils s'y sont attachés et ils l'ont diffusé à tous les êtres (du Tibet). Pour qu'on s'y tienne fermement ils ont (fait) écrire sur une stèle un édit-serment (qui lie) le souverain et ses sujets. L'auteur se réfère donc expressément aux inscriptions royales.

Comme dans ces inscriptions, dans les édits et dans les «Prières de De-ga», c'est cette propagation du bouddhisme qui a valu au Tibet sa puissance et un règne bénéfique.

(C, l. 7–9) «Dans l'océan de cette doctrine (*gcug-lag*), la pratique du souverain et de ses

[9] Richardson (p. 219) s'est étonné que le fragment n'a que 26 *śloka*, alors qu'un *bam-po* devait en avoir 300. La règle est moins stricte; cf. Catalogue de lDan-dkar N° 8, 10, 12, 15. Un titre analogue, malheureusement sans le texte, se trouve au *verso* du ms P. tib. 33: *čhos-kyi dar-ma bam-po gčig.*

L'expression *gnam-babs*, «tombé du ciel»; (cf. n.18) évoquait à l'époque l'idée d'un miracle, d'une apparition imprévue. Dans sa «Lettre à un ami» (*Suhṛlleka*, Tanjur, N° 5682, vol. 129, p. 236.3), Nāgārjuna dit que les Cinq Agrégats ne naissent ni spontanément, ni du temps, etc. (*'dod-rgyal* est scr. *yādṛcchika*, Mahāvy. N° 2209, et chinois *tseu-jan*, Taishō, N° 1674, vol. 32, p. 752b). Le commentaire, traduit au début du 9e siècle (Tanjur, N° 5690, vol. 129, p. 261.5), explique ce mot *'dod-rgyal* par *gnam-babs*.

[10] Catalogue de lDan-dkar, N° 723, en sept *bam-po* (cf. Stein, 1980). Selon dPa'o gCug, chap. Ja, p. 124b, il existait de ce traité une version abrégée en un seul *bam-po*. Les citations ne sont pas indiquées comme telles. J'en ai trouvé une. M. H. Richardson a eu la bonté de me communiquer un commentaire des lignes 16–18 que le *dge-bçes* Pema Tsering lui a fourni autrefois. Dans une lettre du 19.11. 1985, M.H. Eimer m'a obligeamment expliqué ce commentaire et m'a communiqué la découverte d'une citation par le *dge-bçes*. J'exprime ici ma gratitude à ces trois savants.

sujets était (grande comme) le Sumeru. Comme cette doctrine de base (*gžuṅ*) était établie et a duré longtemps, le pouvoir ou règne s'est étendu jusqu'aux confins, les récoltes étaient bonnes, les maladies rares».

(D, l. 9–12) Grâce à ce bouddhisme le peuple a bénéficié d'une bonne conduite morale; respect et amour des proches, ni vol ni mensonge, pudeur, courage, droiture.

Ici intervient une citation tronquée et camouflée. Ces vertus sont dues au fait que le peuple a vénéré et s'est fermement tenu (au principe exprimé par la phrase): on atteint la Religion du Dieu (*lha-čhos*, le bouddhisme) en grimpant (l'échelle de) la religion des hommes (*myi-čhos*). J'ai déjà dit ailleurs (1981. 1, n. 71 et T.A., III, n. 23) que cette phrase, mal rédigée, provient d'une strophe du *Prajñāśataka* (*Çes-rab brgya-pa*), un recueil de maximes de Nagārjuna.[11] Plusieurs manuscrits de Touen-houang en sont conservés. Je cite ici le ms. P. tib. 66 (vers la fin): *myi'i čhos-lugs legs spyad-na//lha-yul bgrod-pa thag-myi-riṅ//lha daṅ myi-yi them-skas las//bzegs* (Kanjur: *'jegs*)-na (Kanjur: *nas*) *thar-pa* (K.: *pa'aṅ*) *gam-na 'dug//*

«Si on pratique bien la coutume («religion») des hommes, on n'est pas loin d'arriver au pays des dieux. Si on grimpe le long de l'échelle des dieux et des hommes, le salut est proche».[12]

Ainsi tout allait bien. La morale et les bonnes mœurs du peuple étaient, comme l'a dit Nagārjuna, une excellente préparation au salut du bouddhisme que les rois, de leur côté, ont eu le mérite de propager. Ces rois avaient bien un corps humain, mais des «manières» de dieux (l. 12), expression qu'on retrouve dans les inscriptions et dans des manuscrits de Touen-houang.[13] «Une telle manière d'être n'a jamais existé (auparavant) et n'existera jamais dans d'autres pays et chez d'autres hommes; elle est même rare chez les dieux» (l. 13).

Le paragraphe suivant (E. l. 14–16) marque une rupture de cet état heureux. «Comme le roi (père) était mort et (son) fils encore (trop) jeune, la bonne religion (*čhos bzaṅ*) et la morale (? doctrine, religion, *gcug-lag*) anciennes ont disparu.» Comme Richardson l'a bien remarqué, il s'agit de la jeunesse de Khri-sroṅ lde-bcan pendant laquelle des ministres anti-bouddhistes édictèrent des lois qui interdisaient la pratique du bouddhisme. Le 2e et le 3e édit en parlent aussi et le *sBa-bžed* évoque cette situation longuement (p. 5–10; cf. T.A., III, p. 115–118).

Dans le contexte de notre manuscrit, les expressions *čhos bzaṅ* et *gcug-lag* doivent désigner le bouddhisme. En effet, dans le paragraphe C, la doctrine de Gautama que les rois ont propagée est désignée par le mot *gcug-lag*. Et maintenant, dans le paragraphe E, on poursuit: «Puisque la Bonne Religion (*čhos bzaṅ*) et la religion (ou doctrine, morale, art de gouverner) ancienne avaient disparu, comment aurait-on (pu) «faire» (pratiquer), à la manière tibétaine,

[11] Tanjur de Peking, N°5820, vol. 144, p. 2, col. 4 (cf. T.A., III, n. 23). L'original sanscrit ne semble pas être connu.

[12] La mauvaise orthographe *'jem* de notre manuscrit a troublé Richardson. Sa traduction est de ce fait impossible («far from shunning the rites of god and men», p. 221). Le mot *'jem* s'est ici imposé au scribe par analogie avec la phrase suivante: ils ont pudeur (*ṅo-cha*) et retenue, modestie (*'jem*). Pour *mi-čhos*, cf. T.A., III, n. 23). La métaphore de l'échelle qui mène au salut se retrouve dans le ms. I.O. 675; «La moralité (*śīla*) est l'échelle (qui mène au) discernement parce qu'elle est la cause du Bien certain» (*de-la chul-khrims ni mṅon-bar mthoṅ-ba'i them-skas/ ṅes-par legs-pa'i rgyu yin-ba'i phyir*).

[13] Cf. T.A., III, p. 95; n. 32, 34; Traité de 821–2, Ouest, 1.52: *lha'i lugs*; *Chronique* (Bacot, p. 118); *pyva'i lugs*; le roi, dieu du ciel, devenu souverain des hommes (*saepe*).

la Voie Suprême de la Vérité[14], la religion de Vertu, le Vinaya grâce auquel on observe les (règles ou défenses des) Dix Vertus, (mais aussi) la Loi royale des rois, «protecteurs» des hommes, et les enseignements des ancêtres sages?».[15]

Puisque ce sont les lois anti-bouddhistes qui ont causé la disparition de *čhos bzaṅ* et *gcug-lag*, le mot «ancien» doit référer à la situation antérieure à ces lois et la «bonne religion» et *gcug-lag* doivent désigner le bouddhisme qui a été interdit. La «manière tibétaine» consistait peut-être dans la combinaison du Vinaya, etc. avec les lois royales et la sagesse des ancêtres proprement tibétaine. Cette combinaison de la propagation du bouddhisme, dont on retient surtout la Morale, avec la rédaction d'une Loi Royale (juste) et avec la sagesse des ancêtres se retrouve dans les inscriptions et dans les édits. On en reparlera plus loin. La «sagesse des ancêtres» pourrait désigner le *mi-čhos* (cf. n. 38).

L'ambiguïté des deux expressions *čhos* (*-bzaṅ*) et *gcug-lag* a déjà été soulignée plusieurs fois. Dans notre texte, Richardson traduit (p. 221) par: «The good religion and old learning were, indeed, eclipsed». Mais il ne précise pas ce qu'il faut entendre par là.[16] Dans la *Chronique* de Touen-houang on retient pour Sroṅ-bcan sgam-po surtout la sagesse politique, les bonnes lois justes et la morale. Mais dans l'inscription de Phyoṅ-rgyas (l. 2–3), Khri-sroṅ lde-bcan tient au bouddhisme en imitant en cela les manières (*lugs*) de ses ancêtres (*yab-mes*, l. 6). Et celles-ci sont dites *čhos gcug-lag ni lugs-kyis bzaṅ* (l. 2–3). Cette imitation, justifiant son bouddhisme, doit faire allusion à Sroṅ-bcan sgam-po (inscriptions de bSam-yas et de sKar-čhuṅ, l. 4–5). Un manuscrit de Touen-houang (P. tib. 37) est consacré à la «soumission des trois poisons» (les trois *kleśa*). La haine sera vaincue par cette «bonne religion» (*čhos-lugs bzaṅ-po*; Imaeda, 1979). Cette expression ne peut désigner que le bouddhisme.

On l'a déjà dit, il y a une tendance à rapporter au premier ancêtre légendaire des éléments propres aux rois bouddhistes, ou bien les rois bouddhistes ont utilisé des mythes et des conceptions indigènes comme modèle de leur vision politique. Ainsi, dans l'inscription de la tombe de Khri-lde sroṅ-bcan (800–815) la «bonne religion» (*čhos-lugs bzaṅ-po*) est rapportée à 'O-lde sPu-rgyal (l. 2; Wylie, 1963). Plus tard encore, dans le Traité de 821–822, cet ancêtre légendaire reçoit rétroactivement le titre *'phrul-gyi rgyal-po* (cf. Stein, 1981. 1, p. 255), alors que ses descendants (et lui-même ?) sont caractérisés par le thème de la perfection du pays,

[14] Les Quatre Vérités ou les Deux Vérités? Dans T.A., III, p. 99, j'ai sans doute eu tort de traduire: «la vraie religion des Dix Vertus».

[15] Cf. le bref exposé du bouddhisme dans le 2e édit (de Khri-sroṅ lde-bcan). Après avoir parlé des Dix Vertus, des Dix Non-vertus (péchés) et de ce qui est ni l'un ni l'autre, on explique en quoi consistent les Deux Acquis (*chogs*) de Mérite et de Sapience. Ce sont: «en plus des Dix Vertus, les Quatre Vérités et les Douze *nidāna* . . . «(Tucci, 1950, p. 49). Cet exposé contient les mêmes éléments que la lettre de dPal-dbyaṅs (Śrīghoṣa) au même roi (cf. n. 38).

[16] Dans l'optique de Mme Macdonald (1971), ces termes désigneraient la religion indigène, non-bouddhique. Lorsque, dans le 2e édit, le roi devenu adulte décida de propager à nouveau le bouddhisme, des craintes furent exprimées par certains. On disait que le bouddhisme n'était pas «la religion ancienne du Tibet» (*Bod -kyi chos rñiṅ-pa ma-lags*), les rites (du bouddhisme?, *čho-ga*) n'étaient pas en accord avec le culte des *sku-lha*, rien n'était bon. Tucci et Richardson ont lu *ma-legs* au lieu de *ma lags*, erreur que Mme Macdonald a corrigée (1971, p. 308). En tout cas, «religion ancienne» désigne ici la religion indigène. Celle-ci a bien entendu continué à exister et à jouer un rôle même sous les rois bouddhistes. Dans le 1er édit, les *sku-lha* (divinités tutélaires du roi) sont cités comme témoins du serment royal à côté des divinités mineures du bouddhisme. Ils sont aussi attestés dans l'inscription du rKoṅ-po (Macdonald, 1971, p. 355).

mais aussi par les «bonnes lois religieuses» (*čhos-khrims bzań-po*; Est. 1.9). On retrouvera plus loin ces lois comme œuvre des rois bouddhistes.[17]

L'ambiguïté du vocabulaire (*čhos,gcug-lag*, bouddhisme ou conceptions indigènes) va de paire avec l'emploi d'un certain nombre de thèmes communs aux deux domaines. Dans notre manuscrit, les bonnes mœurs et les qualités morales du peuple sont présentées comme étant l'effet de la propagation du bouddhisme. Mais dans la *Chronique* de Touen-houang (p. 81), ce thème caractérise les Tibétains à l'époque où le premier ancêtre mythique est descendu du ciel (cf. T.A., III, p. 93). Le pays était pur et bon, et il semble que ce soit ce dieu ancêtre qui, par sa venue et ses manières, ait rendu le peuple sage et brave (et les chevaux rapides) et ait «fait» une bonne religion (*čhos bzań*). Cette «religion» (*čhos*) n'avait pas sa pareille chez d'autres rois. Comme on sait (A. Macdonald, 1971, p. 343), ce récit a été utilisé, au milieu du 8e siècle, dans le chant d'un émissaire du roi du Nan-tchao (Bacot, p. 113) adressé au roi Khri-lde gcug-brcan (704–755), le père de Khri-sroń lde-bcan, dont la mort fut mise à profit pour une action anti-bouddhiste. Dans ce chant, le roi est «fils de dieu» (*lha-sras*) et «protecteur des hommes» (*myi'i mgon*). Il est différent des autres pays. Il est venu (*gçegs*) au Tibet, pays haut et pur, et il a soumis les roitelets par sa «bonne religion» (*čhos bzań*) et son grand *gcug(-lag)*. Tous les éléments de ce chant concordent à la fois avec le récit «mythologique» indigène et avec les expressions de notre manuscrit. Mais là ce sont les rois bouddhistes qui ont établi les bonnes mœurs du peuple. Malgré leur corps humain, ils avaient des «manières» de dieux, comme il n'en existe nulle part ailleurs.[18] Mais leur «bonne religion» et leur *gcug-lag* ancien ont été interrompus.

[17] Le mot *čhos-khrims* a été mal traduit par Mme Macdonald («loi civile; cf. T.A., III, n. 29). Dans un certain contexte (voir plus loin) il a deux acceptions: lois protégeant le clergé et lois conformes aux principes du bouddhisme. Dans le «vocabulaire indien» (cf.T.A.,I), officiellement adopté (*Mahāvyutpatti*, N° 7095), *čhos-khrims* est la traduction de *dharma-śāstra*. Dans l'hindouisme ce sont des traités relatifs au droit, à la coutume et à la morale (châtiments, mérites, etc. cf. Renou et Filliozat, 1947, p. 431–439). Dans le «vocabulaire chinois», *čhos-khrims* remplace parfois *chul-khrims* (voc. ind.; *śīla*, les défenses du Vinaya). C'est que, d'une part, *chul-khrims* a été parfois abrégé en *khrims* (les cinq et les huit défenses, ms. I.O. 43; et dans le *sūtra* «Filet de Brahma», «sūtra et vinaya» traduit par *dar-ma dań khrims*, Taishō, p. 1008a; Kanjur, p. 173, col. 2). D'autre part on a contracté la phrase «sūtra et vinaya» (*čhos dań chul-khrims*) en *čhos-khrims*. C'est le cas dans le *sūtra* apocryphe «Filet de Brahma» traduit du chinois (Taishō, N° 1484, vol. 24, p. 1008b; Kanjur de Peking, N° 922, vol. 36, p. 171, col. 1 et p. 173, col.4). Au lieu de «*dharma* et *vinaya*» on a parfois dit «loi du *dharma*». La phrase:» (le buddha) a brièvement inauguré les défenses religieuses des Sept Buddha (du passé)» (Taishō, *p. 1009c, ts'i-fo fa-kie* 七佛法戒 rendue par: *sańs-rgyas rabs-bdun gyi čhos-kyi khrims mdo-cam žig phye-ba* (Kanjur, p. 174, col. 5–175, col. 3). On sait que ce *sūtra* traite des Défenses, du Bien et du Mal, de la conduite morale des laïcs (piété filiale, etc.) et des actes de contrition du Vinaya. Pour les «lois royales» (*rgyal-po'i rgyal-khrims*), dans notre manuscrit associées au Vinaya et aux Dix Vertus, on peut comparer un passage du «Dialogue des deux frères» (ms. P. tib. 1283.1,1.47 et 94; P. tib. 2111 B, l. 5–6) où il est question de *čhos-khrims* ou de *rgyal-po'i čhos-khrims*. On envisage le cas de transgression de cette loi ou de son observance. L'ambiguïté des mots rend la traduction incertaine.

[18] Il y a des analogies entre les thèmes indigènes et certaines conceptions du bouddhisme que les auteurs de notre manuscrit ont dû connaître. Ńań-ral (cf.n. 23 et 29) cite le *Karuṇā-puṇḍarīka sūtra*, chap. 4; Kanjur, N° 780, vol. 29, p. 228–4 à 229–2; Taishō, N° 157, vol. III, p. 200c–201a). Après le buddha Kāsyapa, le 4e *mānava*, Vimalavaiśāyana (Dri-ma med-pa) apparaîtra lorsque les temps se gâtent. Tout va mal, il n'y a plus de Vertu (*dge-ba*), la vie diminue jusqu'à dix ans. C'est le «kalpa moyen des armes». Il descendra des dieux et sera le «Protecteur» des êtres (Ńań-ral: *lha-las babs-nas sems-čan gyi mgon mjad; sūtra: lha-rnams kyi nań-nas babs-çiń sems-čan rnams yońs-su skyob-par' gyur-čig*). Il fera apparaître la pratique du Bien (*dge-ba la spyod-pa*; chin. *chan fa*). Les êtres auront les Dix Vertus (*dge-ba bču*; *che chan*). Il reçoit la prédiction qu'il sera le buddha Maitreya.

L'utilisation ou l'assimilation du vocabulaire et des thèmes de la tradition indigène par les rois bouddhistes (et leurs sujets fidèles) est bien connue par les inscriptions, les «Prières de De-ga» et un doublet de ces Prières, le ms. P. tib. 100, II, que Mme. A. Macdonald a eu le mérite de découvrir (cf. T.A., III, p. 91 et n. 24, 28, 48). Dans ce dernier, le roi bouddhiste Khri-gcug lde-bcan est exalté par la terminologie plus ou moins «mythologique» (manières des dieux, casque puissant, sPu-rgyal, «protecteur des hommes», l. 29; mais cette expression est aussi bouddhique, cf. n. 18). Mais en même temps on glorifie le roi pour sa pratique des Vertus (*dge-ba*, l. 28) qui a mené ses sujets à la pensée de *bodhi* (l. 32). Pour qu'ils puissent aller (après la mort) au «Pays de Joie Eternelle» (*g. yuṅ-druṅ skyid-yul*), il leur a fait observer les Défenses (bouddhiques, les *śīla; chul-khris* (lire *khrims*) *bsruṅ*). L'éloge a été rédigé dans un monastère (l. 40) de Cha-tcheou par des moines bouddhistes qui ont aussi (rédigé?, lacune) les «lois» sûres (*khrims*, les *śīla*), racines des Dix Vertus (l. 44: *gthan-khrims zab-mo dge-ba bču'i rca-ba*).

Le même vocabulaire «mythologique» de glorification des rois est employé dans un «Résumé des *sūtra*, du *Vinaya* et des *śāstra*», dû à Čhos-grub (Fa-tch'eng, ca. 833–858; ms. tib. I.O. 687). Il y est question des racines des Vertus et de la rétribution du Bien et du Mal. On y trouve aussi la prière que le roi, «dieu devenu seigneur des hommes» (casque puissant, etc.) assure pour toujours par la Sainte Religion le salut aux êtres qui errent dans le *saṃsāra* (Ueyama, 1982, texte p. 5; traduction p. 8–9, en partie erronée).

En suivant la logique de l'éloge des rois bouddhistes, j'ai omis deux passages concernant la doctrine. Ils montrent que l'auteur était bien averti et érudit. Sans le dire il s'est servi de citations d'un *sūtra* (comme pour le *Prajñāśataka* du §D). Le premier passage est placé au début (l. 4–5). Le bouddhisme, médecine excellente, que Sroṅ-bcan sgam-po et Khri-sroṅ lde-bcan ont adopté, c'est la doctrine (*čhos*) de la Prajñāparamitā qui est la Mère (*yum*) des buddha des trois (temps). Le *dge-bçes* Pema Tsering (cf. n. 10) a découvert que la phrase qui suit est en partie construite avec une citation du *Laṅkāvatara-sūtra* (je marque la citation par des crochets): «(La doctrine de la Prajñāparamitā, c'est) l'Ainsité (*tathatā*) qui est (nature) égale (*samatā*), [les vues partiales d'être et de néant sont détruites; c'est ce que proclame (*sūtra*: enseigne) le Mahāyāna insurpassé]».[19]

Ce *sūtra* a été traduit vers 800 (Catalogue de lDan-dkar, N° 101). Pour l'expression «descendu des dieux» on peut comparer les inscriptions royales. Comme leur ancêtre mythique 'O-lde sPu-rgyal, les rois sont venus (*gçegs*) des dieux du ciel (*gnam-gyi lha las*) comme souverains des hommes (*myi'i rjer*) ou comme «protecteurs des hommes» (*myi'i mgon*; fragment II de Žva'i lha-khaṅ; Prières de De-ga, ci-dessus, p. 154). Parfois on dit *gnam-lhab* (Žva'i lha-khaṅ, Ouest, l.1; *Chronique*, p. 81). J'ai suggéré (1981, p. 233) que *lhab* pourrait être une contraction de *lha-'bab*. C'est aussi l'avis de Wang Yao (1980, p. 201). Pour le *buddha* venu du pays des dieux, le mot *avatāra* («descente») est traduit par *babs-pa* (*Mahāvy.*, N° 4103) ou par *gçegs-pa* (ou' *ǰug-pa*; *ibid.* N° 6347).

[19] Kanjur, N° 775 (sans nom de traducteur), vol. 29, p. 74, col. 3: *yod daṅ med-pa'i phyogs' ǰig-pa//ṅa-yi theg-pa 'ǰig-rten du//bla-med theg-čhen rab byed-nas*; Suzuki, 1968, p. 233–4, N° 165 et N° 166. MM Pema Tsering et Eimer m'indiquent aussi qu'il y a d'autres phrases du même type dans ce *sūtra* (p. 84, col. 1–2; Suzuki, p. 285 suiv.) et que tout le contexte est à retenir. Dans ce chapitre on souligne que la seule doctrine valable est le Mahāyāna (p. ex. N° 881, p. 84–3) et on relève les erreurs des maîtres hindouïstes (*mu-stegs*), des théoriciens (*rtog-ge-pa*) et des vues fausses (dualisme, p. ex. N° 699, 723; être et non-être, N° 546). On se souvient que, dans son ouvrage critique (*bKa' yaṅ-dag-pa'i chad-ma*; cf. Stein, 1980), Khri-sroṅ lde-bcan procède de la même manière. Dans le chapitre cité du *Laṅkāvatara-sūtra* on décrit aussi les vues correctes du yogin qui doit prêcher la doctrine (N° 792–793). Il renaîtra dieu, *lhar skyes*, souverain (*dbaṅ*) ou *cakravartin* qui a les caractéristiques d'un dieu (N° 783, p. 84, col. 1). Il en est de même du roi tibétain dans notre manuscrit.

Le deuxième passage occupe la fin (F, l. 16–18). Il est en partie obscur, sans doute parce que le scribe ou l'auteur a abrégé l'exposé. Il a été expliqué sous forme de commentaire par le *dge-bçes* Pema Tsering que je donne en note et entre crochets.

«Le (plus) pur (ou excellent) des premiers [hommes] du monde fut (le buddha) Çākya (muni). Entre son *nirvāṇa* et la venue du (buddha) Maitreya, des buddha imprévus (hors lignée, inopinément apparus, *glo-bur*)[20] qui n'ont pas été annoncés (prédits et ainsi justifiés, *vyākaraṇa* [dans les *sūtra* et *tantra* du Buddha]. Ils sont apparus nombreux (bien que) le Buddha demeure (toujours) en soi [Pema Tsering: Le Buddha lui-même est demeuré (en état de calme, mais) beaucoup (d'auteurs de *śāstra*) sont apparus]».[21]

Il est ensuite question du désaccord ou de la différence (*mi-mthun*) entre trois sortes de doctrines ou textes sacrés (?) et on parle, phrase incomplète, de «chacune des doctrines (ou textes)» (*gžuṅ re-re*). On énumère effectivement trois (ou quatre ?) sortes de textes reliés par la copule *daṅ*. Le premier mot est écrit (*g* biffé) *žu* (Richardson a proposé de lire *gžuṅ*)[22], le deuxième est *čhos* (Dharma), le troisième *rDo-rje theg* (Vajrayāna) suivi, sans la copule, des «textes sacrés (*gsuṅ-rab*) des Sept Buddha (du passé)».[23] On ne voit pas comment on peut compter trois. Peut-être le premier *daṅ* n'est-il pas à sa place. Pema Tsering comprend ainsi: il y a eu de nombreux *śāstra* (le premier *žu* = *gžuṅ* = *bstan-bčos*); chaque auteur a rédigé son propre traité (*gžuṅ re-re*); ce sont de fausses doctrines qui ne sont pas en accord avec le Tripitaka. Mais on ne voit pas comment le Vajrayāna peut entrer dans le Tripitaka, et on ne dit pas *sde-gsum*, mais *gsum-ka*, «les trois» (qui précèdent). Peut-être a-t-on voulu dire qu'il y a désaccord ou simplement différence entre Dharma, Vajrayāna et les textes des Sept Buddha, et que chacune de ces catégories a son propre texte de base. La question reste

[20] Le mot *glo-bur* désigne l'une des trois catégories de rois (*Blon-po bka'-thaṅ*, chap. II, 225b–226a; *dPag-bsam ljon-bzaṅ*, éd. Das, I, p. 65): 1) les rois «élus» (*bskos-pa*), à savoir ceux des quatre grands pays aux quatre orients; 2) les rois qui ont une lignée (*gduṅ-brgyud*) comme les Çākya qui descendent de Mahāsammata; 3) les *glo-bur*, les cinq rois antérieurs aux Vingt-cinq rois du Tibet (A. Macdonald, 1971, p. 313). Mais une telle classification m'est inconnue pour les *buddha*.

[21] Pema Tsering comprend: *saṅs-rgyas raṅ (-ñid ži-bar) bžugs(-kyaṅ)* et ajoute: «des auteurs de *śāstra*» sont apparus en grand nombre. Il prend le mot *gžuṅ* du texte comme équivalent de *śāstra* et pense que ce sont les traités des grands philosophes comme Nāgarjuna, etc. Je crois que l'explication de *raṅ-bžugs* est juste, mais elle devrait plutôt s'appliquer aux nombreux *buddha*. On lit souvent que des *buddha* apparaissent pour sauver les êtres sans pour autant quitter le *dharmadhātu*, «sans mouvement» (*mi-g.yo*; chin. *pou-tong fa-kie*). Voir par exemple *Upali-paripṛccha-sūtra* (Kanjur N° 760 (24), vol. 24, p. 48–5 = Taishō, N° 1348, 1349, p. 515b). De même dans le *Mahāyāna Uttaratantra* cité par Ñaṅ-ral (*čhos-'byuṅ*, ms A, p. 26 = éd Meisezahl, p. 18a: *čhos-kyi sku-las ma-g.yos-par/sprul-sku'i raṅ-bžin sna-chogs kyis*.

[22] Le mot *gžuṅ (grantha)* désigne n'importe quel texte fondamental, même ceux des *tantra* et des hérétiques (*Mahāvy.*, N° 4224, 4585, 1438, 4404). Le Vinaya (*'Dul-ba*) comporte sept ouvrages dont les deux derniers sont appelés *gžuṅ bla-ma* et *gžuṅ dam-pa*. Ce Vinaya a été traduit vers 800 (Catalogue de lDan-dkar, N° 486; cf. Eimer, 1983. 2, p. 10–16).

[23] L'expression *rabs* désigne sûrement les Sept Buddha du passé. Chacun d'eux a énoncé une *gātha* de morale bouddhique. Elles sont célèbres et souvent citées (Mochizuki, p. 1916). On les trouve dans le Vinaya, notamment dans le *Pratimokṣa -sūtra* (Taishō, N° 1454, vol. 24, p. 507c; Kanjur, N° 1031, vol. 42, p. 149, col. 2–3). La traduction a été faite au début du 9e siècle, sur ordre du roi. Le texte sanscrit ne correspond pas au texte tibétain (Ōtani, 1930, III, p. 407, note). Le texte tibétain existe parmi les manuscrits de Touen-houang (I.O., N° 5–19). Le commentaire (Kanjur, N° 5605, traduit au début du 9e siècle; Cat. de lDan-dkar, N° 500) s'appelle *gžuṅ-'grel* (mais on n'y mentionne pas les *gsuṅ-rab*; indication que je dois à Samten G. Karmay). Un tableau des variantes de ces *gātha* dans les divers Vinaya chinois a été dressé par Tsuchihashi (1963, p. 143–145). Il a publié un manuscrit chinois de Touen-houang (S. 102) où les *gātha* figurent après un extrait du *Fan-wang king*.

ouverte. La dernière phrase semble être simple: «par exemple, les *dharma* sont comme des graines (semences)». Au lieu de lire *sa-'on* (= *sa-bon*, semence, orthographe courante dans les manuscrits), Pema Tsering interprète *sa* en «monde» et *'on* en *'on-pa*, «les sourds». Et il commente en utilisant ces mots: «Par exemple les doctrines fausses sont comme les sourds du monde qui comprennent de travers parce qu'ils ne distinguent pas entre les mots (*skad*) et le sens (*brda*, l'intention signifiée)».[24] Malgré le respect dû à la grande érudition du *dge-bçes* j'avoue que cette explication me parait invraisemblable. On peut plus naïvement penser à la métaphore du grain qu'on trouve souvent. Les *dharma* (ou les doctrines) peuvent être comparés à une semence qui donne naissance à de nouveaux développements.[25]

Il reste à examiner quel rapport il peut y avoir entre cet exposé, le titre «*sūtra* tombé du ciel», la critique des *buddha* apparus «brusquement» sans prédiction et les différences entre trois sortes de textes. En décidant de propager le bouddhisme les rois avaient à faire un choix. Khri-sroṅ lde-bcan, aidé de son *kalyānamitra*, l'a fait d'une façon érudite et critique. L'auteur de notre manuscrit est également savant et insiste sur les différences ou même les désaccords entre différents systèmes. Quand il parle des bienfaits de l'action de Sroṅ -bcan sgam-po, il insiste sur la morale et la bonne conduite. Quand il regrette l'interruption de la propagation du bouddhisme et, de ce fait, ce qui n'a pas pu exister «à la façon tibétaine», ce sont les énoncés fondamentaux (les Quatre ou les Deux Vérités), le Vinaya, l'observance des Défenses et les Dix Vertus, tout cela combiné avec les lois royales et les préceptes des ancêtres sages.[26]

On peut s'étonner que le Vinaya ne figure pas parmi les trois sortes de textes dont on souligne la différence. Il a été traduit vers 800 A.D. et comporte des ouvrages qualifiés de *gžuṅ* (cf. n. 22). Or le Vinaya et les Dix Vertus apparaissent de façon claire et simple dans les stances des Sept Buddha du passé qu'on cite souvent parmi d'autres textes dans les différentes versions du Vinaya. La dernière stance (de Kāśyapa) dit: «Ne commettant pas de péchés (*sdig-pa*; chin. *wo* 惡), on doit avoir au complet les Vertus (*dge-ba*; chin. *chan-fa* 善法);

[24] Mes remerciments vont à M. Eimer qui a eu la bonté de m'expliquer la pensée de Pema Tsering. *Sa* serait le monde, car on dit *sa-yi skyoṅ-ba* pour le roi qui règne sur le monde. *'On* serait pour *'on-pa*, «les sourds», comme dit le proverbe: les aveugles et les sourds comprennent faussement de multiples façons. Ainsi *gžuṅ re-re* devrait désigner des vues fausses. Pema Tsering a aussi pensé au débat sur le sens littéral et le sens véritable. Effectivement, dans l'édit de Khri-lde sroṅ-bcan concernant le vocabulaire, on critique ceux qui ne s'attachent pas à l'intention des *tantra* (*ldem-po ṅag*), mais les prennent à la lettre (*sgra J̌i-bžin du*) et ont de ce fait une conduite fausse (Simonsson, 1957, 1957, p. 260). On notera que Khri sroṅ lde-bcan a rédigé un ouvrage sur les mots et les signes du buddha (*de-bžin gçegs-pa'i skad brda*; Cat. de lDan-dkar cité par dPa'o gCug, chap. ja, 124b; mal imprimé dans Lalou, N° 724).

[25] On trouve des exemples dans le chapitre cité du *laṅkāvatara-sūtra*. Un exemple, N° 839: l'odeur de l'onion, la matrice d'une femme enceinte, le goût salé du sel, etc . . . , est-ce que chacun n'évolue pas comme une semence? Le *sūtra* «Tambour d'Or» (traduit vers 800; Kanjur N° 888, Taishō N° 270) est composé de stances qui exaltent l'efficacité du son du Tambour d'Or pour écarter les erreurs. Il en existe plusieurs manuscrits de Touen-houang. Dans l'un d'eux (P. tib. 66) on dit: «Par ce son du tambour du *Suvarṇaprabhāsa* sacré les semences des *dharma* n'étant pas plantées, les *dharma* ne sont pas produits» (*čhos-kyi sa-bon btab myed-de//čhos-so-čhog la skye-ba myed*). Dans un autre manuscrit (P. tib. 972), un recueil de maximes bouddhiques de morale, on trouve trois fois la métaphore de la semence (*sa-bon*): 1) pratiquer la vertu (*dge-ba*), c'est comme planter une semence dans un champ; on récoltera le fruit (l. 21–23). 2) «Par exemple (*dper-na*), de la semence naît le fruit» (l. 63–4); 3) Les Dix Vertus (*dge bču*) sont difficiles, mais ce sont les semences qui font qu'on renaît dieu ou homme (l. 112–113; Karmay 1983).

[26] Dans des vœux pour le roi tibétain, en chinois (S. 2146, Taishō, vol. 85, p. 1301b) on lit: «quand un *dharmarāja* (*fa-wang*) apparaît . . . . , il propage surtout le Vinaya-piṭaka (*kie-tsang*)». Dans les «Prières de De-ga» (24b) en faveur du roi tibétain, on regrette d'avoir transgressé le Dharma et le Vinaya (*čhos daṅ' Dul-ba las 'gal-ba*).

(ainsi) on domptera (purifiera) complètement sa pensée: c'est cela l'enseignement du Buddha». Et on conclut: «Dieux parmi les dieux (*lhya-yi lha*; chin. t'ien tchong t'ien 天中天), insurpassés pour dompter (les hommes), meilleurs des «protecteurs» du monde, les sept *buddha*, les héros réputés, ont enseigné cette (méthode) des défenses (*so-sor thur*; chin. *kie-fa* 戒法). . .».[27]

Le lien entre ces Dix Vertus et les Sept Buddha du passé est attesté par une inscription chinoise de Touen-houang en honneur d'un certain K'ong Tcheou. La date cyclique donnée à la fin peut correspondre à 687, 747 ou 807. Le savant éditeur opte pour 747. On espère qu'il «entendra toujours les enseignements des Sept Buddha du passé . . . et qu'il naîtra dans la Porte des Dix Vertus.»[28] On verra le rôle considérable des textes, des rituels et des pratiques de laïcs relatifs aux Dix Vertus et aux Dix Péchés (Bien et Mal).

Mais auparavant il faut encore considérer deux autres possibilités de relations dans notre manuscrit. Les écrits des Sept Buddha du passé sont mentionnés a côté du Vajrayāna, dans un contexte qui implique peut-être une critique ou souligne du moins la différence. En même temps, ce groupe classique des Sept Buddha est ici visiblement le modèle correct auquel on oppose l'abus de l'apparition inopinée d'autres groupes de *buddha* qui n'ont pas été authentifiés par une prédiction.[29] Les deux reproches vont-ils ensemble? Dans le Vajrayāna (et dans les *sūtra* apocryphes) on voit apparaître de nombreux bouddha nouveaux, inconnus du panthéon classique, portant des noms formés de combinaisons variées d'éléments récurrents. Il y a les sept *buddha* de Bhaiṣajyaguru et d'autres groupes de sept, huit, dix, douze, trente-cinq et cinquante-deux (ou trois) *buddha* (cf. *Hōbōgirin*, p. 197; Mochizuki, p. 4438–4440). Mais les *sūtra* consacrés à ces groupes appartiennent au Mahāyāna. Le *Karuṇā-puṇḍarīka-sūtra* (cité par Ñaṅ-ral, cf. n. 29) donne un très grand nombre de personnages, inconnus par ailleurs, qui ont reçu la prédiction de devenir *buddha*, tout en incorporant dans cette longue liste des *bodhisattva* célèbres (Avalokiteśvara, Mañjuśrī, etc.; Taishō, N° 157, vol. III, p. 184–188; Kanjur N° 780, vol. 29, p. 211–215) ainsi que les Sept Buddha du passé et Maitreya (Taishō, p. 191c–201b). N'étant pas bouddhologue, je suis incapable de voir en quoi, à ce sujet, le Vajrayāna diffère de ces *sūtra*.

On pourrait penser que le Vajrayāna se distingue par l'importance des *mantra* et des *dhāraṇī*. Mais les *sūtra* du Mahāyāna en sont également remplis. Le Vajrayāna est connu pour vouloir réaliser une voie rapide d'accès au salut et de soumission du Mal. Mais c'est aussi

[27] *Pratimokṣa-sūtra* (Kanjur, N° 1031, vol. 42, p. 149–2; Taishō, N° 1454, vol. 24, p. 507c–508a) et *Fan-wang king* (Kanjur, N° 922, p. 175–2; Taishō, N°1484, vol. 24, p. 1009c).

[28] *Cha-tcheou wen-lou*, p. 2a, 3b 常聞七佛之教……當生十善之門

[29] Dans son *čhos-'byuṅ*, Ñaṅ-ral donne un long exposé sur les Sept Buddha du passé et d'autres qui ont reçu une prédiction (*luṅ-bstan-pa, vyākaraṇa*). Les récits varient selon les *sūtra*. Plusieurs, dont le *Bhadrakalpa-sūtra*, ne donnent que quatre Buddha du passé (ms A, p. 32; Meisezahl, p. 22a; cf. Mochizuki, p. 1987b). Ñaṅ-ral cite le *Buddha Avataṃsaka-sūtra* qui distingue dix espèces de prédictions. La troisième est celle des Sept Buddha qui se sont donnés la prédiction les uns aux autres (ms A, p. 44; Meisezahl 29a, citant le *gSer-luṅ' thun-pa'i mdo* que je ne puis identifier). Mais cette espèce ne se trouve pas dans la liste du *Śūraṃgamasamādhi-sūtra* (Lamotte, 1965, p. 202–215). Chacun des Sept Buddha était d'abord un garçon (étudiant) brahmane (*bram-ze khye'u*). Ñaṅ-ral raconte leur histoire (ms A, p. 31–40; M., p. 21a–26b). Il y a des variantes. Le garçon brahmane (*mānava*, chin. *jou-t'ong* 儒童) reçoit du buddha Dipaṃkara la prédiction qu'il deviendra le buddha Śākyamuni (Mochizuki, p. 2434b; Lamotte, 1944, 1, p. 248, n. 2 et p. 1921 n. 1; le nom du garçon est Megha, Sumedha ou Sumati; Bareau, 1966 d'après le Vinaya, Taishō N° 1428). Dipaṃkara, à son tour, a reçu sa prédiction du buddha Ratnaśikhi (Mochizuki, p. 4438b).

le cas dans un *mahāyāna-sūtra* tel que le *karuṇā-puṇḍarīka* et dans les *sūtra* consacrés aux divers groupes de *buddha*. Il y est toujours question de confession des péchés et de leur élimination, facile et rapide, par l'invocation des noms des buddha et par la récitation de *mantra* et de *dhāraṇī*.[30] Même les Sept Buddha du passé qui sont surtout célèbres pour leurs stances de morale et de Vinaya, prononcent aussi des *mantra* qui protègent de tout mal et purifient les péchés (Kanjur, N° 477, un *sūtra*, et N° 936 = Taishō, N° 1333). Ils ont même été incorporés dans le Vajrayāna. Dans un manuscrit de Touen-houang (S. 2272. V), quand ils étaient encore *bodhisattva*, ils ont reçu les «Défenses du Dharma secret de Vajra».[31]

On ne voit donc pas bien pourquoi le Vajrayāna figure parmi les textes sacrés dont on relève le désaccord ou la différence. Notre manuscrit exalte Khri-sroṅ lde-bcan. Or, on l'a vu (p. 3), ce roi est présenté comme incarnation d'un roi Ca qui est lié au Vajrayāna (ms. P. 840). A cette occasion on ne critique pas le Vajrayāna tel qu'il est, mais seulement les abus auquels il a abouti parfois plus tard. On dit même que: «Lorsqu'ils étaient en accord (*'thun-pa*) avec les textes sacrés (*gžuṅ*) et avec l'enseignement autorisé (du Buddha, *bka' -luṅ gžuṅ daṅ 'thun-pa'i che*), les maîtres des (enseignements) exotériques et ésotériques ainsi que les (maître tantriques) *karmavajra*, ces trois, n'étaient pas mélangés. Entre ces maîtres et les vénérables (les moines), connaissant chacun sa conduite, il n'y avait pas de troubles, et le peuple du Tibet était heureux» (Karmay, p. 207–208; ma traduction diffère un peu de la sienne). La prophétie du *Mañjuśrīmulakalpa*, adaptée en tibétain (cf. p. 151) fait également allusion à Khri-sroṅ lde-bcan et à son association avec un maître des *mantra* et des *tantra* (Imaeda, p. 312, § IV). On admet donc la différence de conduite du Vajrayāna à condition qu'il n'empiète pas sur les autres pratiques. La même attitude prudente envers les *tantra* règne dans l'édit de Khri-lde sroṅ-bcan (cf. n. 24). Ces textes sont à peu près contemporains de notre manuscrit.

On peut y ajouter la lettre de Buddhaguhya (cf. n. 39) malgré son caractère douteux. Après s'être adressé au roi, il donne des conseils aux ministres, aux «grands méditants» (*sgom-čhen*) et aux moines en général (*ban-de spyi-la*). Tout en parlant des Dix Vertus, etc., il dit aux ministres que «chacun des (Trois) Véhicules a sa porte d'entrée (*'ǰug-sgo re-re*, un peu comme le *gžuṅ re-re* de notre manuscrit) et chacun peut porter fruit (*'bras-bu*, ce qui suppose une semence!). Mais il conseille aussi de pratiquer le Vajrayāna (*gsaṅ-sṅags rDo-rǰe theg-pa*, p. 284.5). Le même conseil est donné aux «moines en général» (p. 285.4). Ils doivent vénérer les maîtres tantriques (*rdo-rǰe slob dpon*) comme leur divinité tutélaire (*yi-dam lha*) et tenir à leurs «enseignements profonds» (secrets, *man-ṅag zab-mo*) comme à leurs yeux. Le «Véhicule (des *mantra*) secrets» (*gsaṅ-theg*) est le meilleur. Enfin, comme dans le manuscrit P. 840, l'auteur met en garde contre les abus: enseigner les enseignements des *mantra* secrets (*gsaṅ-sṅags zab-mo*, du Vajrayāna), avec tambour et clochette, aux laïcs dans les villages, etc. (p. 286.1).

[30] Cf. Catalogue de lDan-dkar N° 202 (pour les sept *buddha*; aussi P. tib. N° 498, leur *dhāraṇī*, et P. tib. N° 78), N°210 (les huit *buddha*), N° 218 (les douze). Les sept *buddha* de Bhaiṣajyaguru (N°147, 148) effacent les péchés et sont liés à la pratique des Dix Vertus (en tibétain vers 800 A.D., Kanjur N° 135, 136 et un traité de dPal-brcegs, Tanjur, N° 5844, vol. 144, p. 129–5). Les Sept Buddha du passé sont munis de *mantra* et de charmes dans ce que Demiéville appelle des «sūtra tantriques» (*Hōbōgirin*, p. 196b).

[31] Tsuchihashi, 1963, p. 108–109. Ce texte aurait été traduit par Amoghavajra. Dans le manuscrit il s'appelle: «Monde (lire Défenses; deux mots *kie* homophones) du Dharma secret, en un rouleau, traduit du tibétain (?, sanscrit?)» 蕃譯密法界 (on écrit d'abord *kiai* 界, mais ensuite *kiai* 戒). Le titre ressemble à Taishō N° 878 et 1789, traductions d'Amoghavajra.

Je n'ai pas pu découvrir quels sont les buddha «brusquement» apparus sans avoir reçu la prédiction, qui s'opposent aux Sept Buddha du passé qui l'ont reçue. Dans notre manuscrit ils se situent entre Śākyamuni et Maitreya. Comme les Sept Buddha du passé, ils sont qualifiés de «dieux parmi les dieux» et de «protecteurs». Les rois aussi sont dieux et protecteurs (cf. n. 18), notamment Khri-sroṅ lde-bcan qui est *bodhisattva*. Maitreya devait intéresser l'auteur de notre manuscrit.[32] Dans les *sūtra* qui lui sont dédiés il descend du ciel Tuṣita, où vivent les dieux (*deva* ou *devaputra*), dans notre monde. Ce monde est alors parfait. Entr'autres merveilles, on trouve de bonnes récoltes, aucune maladie ou infirmité, le règne parfait d'un *cakravartin* qui a les mêmes trente-deux marques qu'un *buddha*. Les deux personnages étaient d'abord distincts (Ajita devient le *cakravartin* et Maitreya le futur *buddha*), mais les deux ont aussi été confondus. Maitreya dit des *gātha* et prèche les racines du Bien et les Défenses. Dans le *Karuṇa-puṇḍarika*, il figure parmi d'autres *buddha*, eux aussi associés à des *cakravartin*, des rois du Dharma, qui établissent un règne juste comportant les Dix Vertus, etc. .[33] Dans un *sūtra* apocryphe (manuscrit de Touen-houang, Taishō, vol. 85, N° 2879) on trouve une série aberrante de sept buddha (du Roi K'ong 孔王 à Maitreya «qui a reçu la prédiction» 受記彌勒 ; Forte, 1976, p. 275). Parfois la prédiction vise quelqu'un qui sera d'abord *cakravartin*, ou une reine, et ensuite deviendra *buddha* (*Mahāmegha-sūtra*; Taishō N° 387 = Kanjur, N° 901, traduit vers 800 A.D.). On sait que la prophétie de ce *sûtra* parfaitement authentique a été appliquée à l'impératrice Wou Tsö-t'ien.[34] Le cas est analogue à celui de la prophétie du *Mañjuśrīmula-kalpa* appliquée à Khri-sroṅ lde-bcan.

Des *sūtra*, des traités, des recueils de maximes de morale (à la fois bouddhique et laïque) ont pour objet les Dix Vertus et les Dix Péchés ainsi que les causes et les effets de ces conduites. En Chine ces textes apparaissent très tôt (4e–6e siècles), non seulement dans le bouddhisme[35],

[32] Un manuscrit chinois de Touen-houang associe la contemplation (*dhyāna*) de Maitreya à un ordre royal qui subordonne cette pratique à l'obligation de faire une prière pour «l'actuel *bcan-po* saint et divin Khri-lde gcug-bcan» (sans doute une erreur de scribe pour Khri-gcug lde-bcan; cf. Stein, 1981 .1, p. 251). Pour cette contemplation (*kouan*) et sa relation avec Maitreya sur terre et les prédictions, voir Demiéville, 1954, p. 372, 380, suiv.

[33] Les études sur Maitreya sont nombreuses, voir p. ex. Peri, 1911, p. 444–449; Demiéville, 1920, p. 162–164, et 1954; Lamotte, 1958, p. 775, 779, 782. Plusieurs *sūtra* de Maitreya ont été traduits en tibétain au début du 9e siècle (Cat. de lDan -dkar, N° 47, 65, 66, 265, 469; Kanjur, N° 1011, 760.23 et 760.42).

[34] Cf. Forte, 1976, p. 253–270; Zürcher, 1982; ici, n. 19.

[35] Taishō N°125: les Dix Vertus (*che chan*) et les Cinq Défenses pour les laïcs qu'on pratiquera lors de la venue de Maitreya (Przyluski, 1923, p. 206–7 et p. 178); T. N° 1485, vol. 24, p. 1017a (les *che-chan* et les *kiai*), p. 1019c (les *che-wo*); T., N° 411: «Les dix roues (enseignements) de Kṣitigarbha, grand résumé du Mahāyāna». Ce *sūtra* a été traduit en tibétain vers 800, sans doute à partir du chinois, par le *hva-çaṅ* Zab-mo, et corrigé par le maître *tch'an* rNam-par mi -rtog-pa (Kanjur N° 905, chap. 6 sur les *dge-ba bču*). Dans le ms P. tib. N° 977 (fol. 11a), les bénéfices de la pratique des Dix Vertus et le malheur qui résulte des péchés (*sdig-pa*) sont évoqués dans un poème écrit en style archaïsant. Il y a eu un «*sūtra* des Dix Vertus» (*dge-ba bču*, P. tib. N° 968 et 1.0.606; *dge-ba bcu'i mdo*, P. tib., N° 970, 971, 972, 973, 974; I.O.606; Cat. de lDan-dkar, N° 266, «Acceptation des Dix Vertus», *dge-ba bču daṅ-du blaṅ-ba'i mdo*; en chinois: *Cheou che-chan kie king* 受十善戒經 S. 5175.2 et S. 2565.2 = Taishō N°1486). En 822 un texte du *sūtra* des Dix Vertus était revêtu du sceau d'authentification du *bcan-po* du Grand Tibet 大蕃國有讚普印信 ordonnant la diffusion dans toutes les préfectures pour qu'il soit récité 傳流諸州流行讀誦 Il fait partie d'un court catéchisme (P. chin. 2298, S. 3966, S. 553; Ueyama, 1985). Il en existe un fragment de Touen-houang en tibétain (Ueyama, 1985, n. 5 et 1982, n. 17).

mais aussi dans le taoïsme[36] qui les a copiés. Au Tibet ce sujet est attesté dans les édits royaux, dans notre manuscrit, au 9e siècle et plus tard, dans des textes qui sont souvent traduits du chinois. Un «écrit religieux» (*čhos-kyi yi-ge*) cité dans le 2e édit expose le *karman* et ses fruits, le Bien (*legs-pa*) qui donne la Vertu (*dge-ba*), le Mal (*ñes-pa*) qui donne le Péché (*sdig-pa*) et ce qui n'est ni l'un ni l'autre qui donne l'indéterminé (*luṅ-du mi-ston-pa, avyākṛta*; *Mahāvyuttpati* N° 4652). Dans les «Dix Enseignements de Kṣitigarbha», chap. 6, on traite de la «Voie du *karman* des Dix Vertus» (*dge-ba bču'i las-kyi lam*). Ces mots sont expliqués dans le *sGra-sbyor* (Tanjur, N° 5833, vol. 144, p. 83, col. 5). Le *sūtra* des Causes et des Effets a été traduit du chinois par Čhos-grub (cf. Stein, T.A., I, p. 210). L'application aux laïcs est bien attestée par des recueils de Maximes souvent énoncées par un «*bhikṣu* sage» (T.A., I, p. 214). D'autres *sūtra* traitant de l'enchaînement des causes et des effets, des Dix Vertus et Péchés, sont représentés à la même époque. C'est surtout le *Śalīsthamba* (*Sa-li ljon-pa*; Cat. de lDan-dkar, N° 180).[37] On trouve les mêmes thèmes dans des sortes de catéchismes (cf. p. 156 et n. 34). La fusion des morales, bouddhique et laïque (chinoise et indienne), apparaît dans la lettre de Śrighoṣa au roi Khri-sroṅ lde-bcan.[38]

Les documents anciens ne permettent pas d'aller plus loin. On ne peut que deviner et imaginer. Comme on glorifie Sroṅ-bcan sgam-po comme patron du bouddhisme, la mention de l'arrivée miraculeuse d'un *sūtra* semble destinée à illustrer ou à souligner cette gloire en attribuant ce miracle à ce roi ou à un autre ancêtre. Un tel thème est bien connu dans la tradition postérieure. On sait que, selon elle, un *sūtra* est tombé du ciel sur le palais du roi Lha Tho-tho-ri, marquant ainsi le début du bouddhisme. Elle a aussi conservé le deuxième thème important de notre manuscrit, la juxtaposition des lois royales et de la morale du bouddhisme. Naturellement des transformations ont eu lieu. Mais on peut les considérer comme des versions dont les premières formes apparaissent déjà dans les textes anciens. Il n'y a pas eu de rupture (pour un exemple, cf. Stein, T.A., III, p. 86). Les auteurs postérieurs ont pu connaître les inscriptions et les édits royaux (avant dPa'o gCug) et même d'autres textes. Nous les avons trouvés à Touen-houang, mais des exemplaires devaient exister dans les archives du Tibet Central.

[36] La deuxième partie du *Tao-Tö king*, copiée à Touen-houang en 709, comporte en annexe un *sūtra* des Dix Défenses (*che-kie king* 十戒經) avec une dédicace d'un maître taoïste (P. 2347, 2350; deux autres copies datent de 751 et de 757; S. 6454, P. 3770). C'est un texte taoïste avec vocabulaire bouddhiste (Tao-tsang, N° 459). Aux Dix Défenses s'ajoutent quatorze Exhortations morales (*che-sseu tch'e chen* 十四持身 peu comme les seize *mi-čhos* en plus des dix *dge-ba*; Yoshioka, 1967). Dans le *Lao-tseu Houa-hou king*, le roi du Ki-pin n'a pas besoin de devenir moine. Il suffit qu'il accepte les Cinq Défenses et les Dix Vertus; Yoshioka, 1959, p. 107).

[37] Le ms. P. 972 porte un titre analogu (*žal-nas gsuṅs-pa'i ljon-çiṅ*; cf. Karmay 1983). Pour le *Śalīsthamba* et les douze *nidāna* dans les manuscrits de Touen-houang, voir Ueyama 1984, p. 57, 77–78; et p. 80 pour le relation avec le *sBa-bžed*.

[38] Cf. Stein, T.A., III, n. 23; Tucci, 1956, p. 142–3; Tanjur N° 5842, vol. 144, p. 123, col. 2–3, 4–5: Les Dix Vertus (*dge-ba bču*) qu'on trouve dans les *sūtra*, la liste des Dix Défenses, le résultat des Dix Péchés (*mi-dge-ba bču*), les seize *mi-čhos* (respect des Triratna et du clergé, droiture, respect de père et mère, etc.). Par là on obtient de naître dieu ou homme. A cela s'ajoute (p. 124, col. 1–2) le conseil que le roi doit faire des lois (*khrims* et *bka' -khrims*) pour protéger le bouddhisme et qu'il faut punir sévèrement les contrevenants. Le roi doit aussi nommer les sages (*'jaṅs-pa*) à des postes, laisser les braves (*dpa' -bo*) mener la guerre, prendre les vieillards honnêtes dans le conseil, etc. (p. 124–5 à 125–1). Ces conseils ressemblent aux measures de bon *gcug-lag* attribuées à Sroṅ-bcan sgam-po dans la *Chronique*. Par contre, dans la lettre (sans doute apocryphe) de Buddhaguhya, l'association des Dix Vertus et des lois, du *lha-čhos* et du *mi-čhos*, est attribuée à Khri-sroṅ lde-bcan (cf. n. 39).

Il n'est pas question de reconstituer en historien des évènements réels au sujet de l'introduction du bouddhisme. Il s'agit seulement de cerner les idées qu'on s'en faisait, ce qu'on croyait ou voulait faire croire à la fin du 8e et au début du 9e siècle, et ensuite dans la tradition postérieure.

1. *Les rois religieuses et les lois royales.*

Ce thème a été bien étudié par Uray (1972) et par Yamaguchi (1979). Tous les deux ont tenu compte des ouvrages postérieurs sauf certains qui n'étaient pas encore accessibles et que j'ajouterai. Uray a voulu dégager le noyau ancien de ce qui lui apparaît comme des interprétations et des additions plus ou moins arbitraires motivées par la foi bouddhique des auteurs postérieurs. Yamaguchi, citant les sources chinoises des T'ang et certaines traditions, a fait ressortir l'existance de lois comportant des punitions sévères à l'époque de Khri-sroṅ lde-bcan et plus tard, ce qui implique que l'influence bouddhique (les Dix Vertus) sur les lois est une pieuse fiction postérieure (cf. n. 41). Yamaguchi a aussi montré que les «Seize (lois) pures du *mi-čhos*» ne datent pas de Sroṅ-bcan sgam-po, mais remontent à la lettre de Śrīghoṣa (qui en énumère onze) et concernent les règles de la morale laïque. Il souligne que ces règles n'ont rien de particulièrement bouddhique. C'est vrai. Mais ces règles (confucéanistes en Chine) ont été incorporées dans les textes bouddhiques où elles sont associées ou mêlées aux «defenses» bouddhiques pour moines et laïcs (cf. Stein, T.A., I, p. 195–6, 214; T.A., II, n. 22, 23).

Voici en ordre chronologique les versions de la combinaison des lois royales et des règles bouddhiques.

1) 8e siècle, *Annales* de Touen-houang. En 645 on a écrit les lois (*bka' -grims kyi yi-ge*). L'évènement a été transféré du roi Maṅ-slon Maṅ-rcan à Sroṅ-bcan sgam-po (Uray, 1972, p. 32).

2) Vers 800–840, *Chronique* de Touen-houang (p. 118). Sroṅ-bcan sgam-po fait la «grande loi de (ou: et?) l'art de gouverner du Tibet» (*Bod-kyi gcug-lag bka'-grims čhed-po*), les récompenses et les punitions, les poids et les mesures, etc.. Sous son règne apparissent «tous les bons écrits de la religion du Tibet» (*Bod-kyi čhos-kyi gžuṅ bzaṅ-po*). Phrase ambiguë.

3) Vers 800–820, le manuscrit «Darma tombé du ciel». On n'a pas pu faire «à la façon tibétaine» le *dharma* de la Vertu (*dge-ba'i čhos*), les Dix Vertus du Vinaya . . ., les lois royales du roi (*rgyal-po'i rgyal-khrims*) et les enseignements des sages.

4) 821–22, Inscription du Traité de Lhasa (Est, l. 9). Khri-lde sroṅ-bcan et ses ancêtres ont fait «une bonne loi religieuse (*čhos-khrims bzaṅ-po*; conforme au bouddhisme ?).

5) Entre 850 et 1000 (?), la lettre de Buddhaguhya.[39] Khri-sroṅ lde-bcan est loué comme descendant de Sroṅ-bcan sgam-po, incarnation d'Avalokiteśvara, dans une lignée de

[39] Lettre de Buddhaguhya à Khri-sroṅ lde-bcan (Tanjur N° 5693, vol. 129, p. 284, col. 5; cf. Stein, 1981, n. 64). Elle est sans doute plus tardive car elle fait allusion à deux fils, *rakṣa* mauvais, qui etaient les descendants (*yas*[lire *mes* ?] *kyi yaṅ-dbon*) de Khri-sroṅ lde-bcan (cf. Rockhill, 1884, p. 221, n. 2). Mais certaines expressions ressemblent à un manuscrit de Touen-houang (P. 840) qui exalte Khri-sroṅ lde-bcan et l'assimile au roi Ca (cf. n. 7). Quelle que soit sa data, ce document est important. Bu-ston donne cette lettre avec quelques variantes (Œuvres, éd. Lok. Chandra, vol. 11, Da, p. 135–138). Il écrit: *dge-ba bču khrims bcugs-nas*; et: *mṅa'-thaṅ rce-ru phyin.*

bodhisattva. Cette lignée remonte au roi Khri-rǰe Thog-bcan (le dernier des vingt-sept rois légendaires, Thog-rǰe Thog-bcan, prédécesseur de Lha Tho-tho-ri). Khri-sroṅ lde-bcan (et toute sa lignée ?) a dompté (les Tibétains, *dul-bar mjad*) en établissant les Dix Vertus et les Lois par édits (?, ou: les lois des Dix Vertus ?; *dge-bču thaṅ-khrims bcugs-nas*; cf. *Padma thaṅ-yig*, chap. 67 où ce roi fait trois sortes de lois: *čhos-khrims*, *rgyal-khrims* et *thaṅ-khrims*). Il a invité des savants de l'Inde (Vairocana, dPal-brcegs, etc.) et il a (ainsi) étendu son pouvoir au sommet (grace à ?) *mi-čhos* (et) *lha-čhos* (*mi-čhos lha-čhos mṅa-thaṅ rce-ru čhib*).

Après un silence de trois siècles, la tradition postérieure reprend les thèmes et les expressions tout en établissant un lien logique entre le modèle bouddhique et les lois.

6) 1167 A.D., *Čhos-la 'ǰug-pa'i sgo* (*Sa-skya bka' - 'bum*, vol. II, p. 343, col. 2). Sroṅ-bcan sgam-po «rédige les lois en partant des Dix Vertus» (*dge-ba bču las brcams-te khrims bčas*).

7) 12e siècle (?), sBa-bžed[40] (p. 51, texte abrégé = dPa'o gCug, ǰa, 104b). Après la consécration de bSam-yas et l'ordination des premiers moines: «Jusque là Khri-sroṅ lde-bcan avait émis des édits et avait rédigé des lois religieuses» (*bka' -çog čhen-po btaṅ-ste, čhos-khrims bčas*). Désormais on n'arrachait plus les yeux aux hommes, on ne coupait pas le nez aux femmes et on ne tuait pas les coupables. Les sujets obéissaient au roi et vénéraient les moines. Le roi appela cela la «Grande Loi de la Religion (bouddhique)» (*čhos-kyi bka' -khrims čhen-po; Sba-bžed: čhos-kyi khrims bčas*).[41]

8) 12e siècle, *Čhos-' byuṅ* de Ñaṅ-ral. Sous Sroṅ-bcan sgam-po (p. 250 suiv.) on traduisit plusieurs *sūtra* et des «enseignements du bouddhisme et de la morale laïque» (*lha-čhos daṅ mi-čhos kyi gdams-pa*; variante, p. 73: *lha mi rnam-gñis kyi khrims daṅ gcug-lag*). Pour empêcher l'opposition des ministres (p. 263), le roi a fait un *čhos-khrims* qui écarte les Dix Péchés (*mi-dge-ba bču*). Il fait (ainsi) une Loi des Dix Vertus (*dge-ba bču'i khrims*). C'est une telle loi qu'exigent les Népalais pour accorder une princesse au roi (p. 311): «Une Loi pure des Dix Vertus de la Religion, en accord avec la Religion» (*čhos dge-ba bču'i khrims gcaṅ-ma, čhos daṅ mthun-pa*). C'est le début de la Sainte Religion (au Tibet) *čhos-kyi dbu-sñes, srol gtod-pa*). Pour la dernière formule, voir plus haut, p. 152 et plus loin.

8a) «Biographie de Padmasambhava», dite *Zaṅs-gliṅ-ma*, de Ñaṅ-ral (éd. *Rin-čhen gter-mjod*, p. 43b, 44a, 46b). Kri-sroṅ lde-bcan constate que les ministres sont impies et jaloux du

[40] Ed. Stein. Pour la date de la première partie je tiens compte du fait que le *sBa-bžed* est cité dans le *Čhos-rgyal mes-dbon rnam-thar* de Ñaṅ-ral (p. 166 suiv., le récit des livres bouddhistes venus de Chine) et par Ne'u paṇḍita (p. 95, les lois des ministres bon-po, et p. 99, les sept premiers moines). Cf. Vostrikov, 1970, p. 24–25.

[41] Selon la seconde partie du *sBa-bžed*, plus tardive (p. 75), le roi Khri-gcug lde-bcan a voulu mettre le règne en accord avec le bouddhisme (*čhab-srid čhos daṅ bstun*). Aussi a-t-il donné le pouvoir au clergé (*dbaṅ dge-' dun la phul-bas*). L'opposition ne pouvait l'empêcher. Le roi (p. 76) fit alors une «Loi de la Religion» (*čhos-khrims*) qui prévoyait des châtiments cruels (œil arraché, doigt coupé, etc.) pour ceux qui étaient hostiles au clergé et critiquaient la politique pro-bouddhiste du roi. Je dois à S.G. Karmay la suggestion que *čhos-khrims* signifie ici une loi relative au clergé. Ce sens est attesté dans le *Padma thaṅ-yig* (chap. 67, Ka, 113b) qui distingue entre la loi religieuse (*čhos-khrims*), comparée à un nœud de soie: sûr, mais doux, et la loi royale (*rgyal-khrims*), comparée à un joug d'or qui est lourd. La première concerne bien les religieux, mais aussi les laïcs qui ont une bonne conduite. La seconde, qui s'applique aussi aux deux catégories, prévoit des châtiments sévères. Il en est de même dans le *Blon-po bka'-thaṅ* (chap. VI, Kha, 229a–230a, *rgyal-khrims*; chap. V, Kha, 228b–229a, *čhos-khrims*). Mais dans certains cas les punitions sévères n'excluent pas le payement du prix du sang pour un meurtre (comme dans le *Ma-ṇi bka' -'bum*). Les auteurs de ces ouvrages reprennent donc (grâce à un modèle intermédiaire ?) une phrase de notre manuscrit (le *rgyal-khrims* à côté du Vinaya, etc.). Pour le *sBa-bžed* et les textes qui le suivent le *čhos-khrims* est une loi qui veut concilier la loi pénale avec les impératifs du bouddhisme. On se rapelle (cf. n. 17) que *čhos-khrims* est parfois l'équivalent de *chul-khrims*.

bouddhisme. Ils expulsent même ceux qu'il a envoyé le chercher dans l'Inde en se référant pour cela à la Loi Royale (*rgyal-khrims*). Le roi émet alors un édit ou ordre (*bka' -khrims*) stipulant qu'il est un Roi Protecteur de la Religion. Désormais il fait une Loi de la Religion (*čhos-khrims*) selon laquelle on doit vénérer les moines, les traducteurs et les méditants. Cette Loi de la Religion est comparée à un nœud de soie. Elle implique qu'on doit saluer les moines. Plus tard, Vimalamitra refuse de saluer le roi (p. 49a; ce sujet a fait l'objet de beaucoup de discussions en Chine au 4e siècle).

9) Ca. 1200, *Bod-kyi rgyal-rabs* (*Sa-skya bka' -'bum*, vol. IV, p. 296, col. 3). Début du bouddhisme (*dam-pa'i čhos-kyi srol btod*) sous Sroṅ-bcan sgam-po.

10) Ca. 1200, *Ma-ni bka' -'bum* (éd. sDe-dge), vol. I, p. 163b.[42] Pour établir le bouddhisme au Tibet Sroṅ-bcan sgam-po «fait une loi en se basant sur le *sūtra* des Dix Vertus» (*dge-ba bču'i mdo-la brten-nas khrims bčas-te*) car autrefois les douze roitelets avaient fait des lois (*khrims bčas*) de Péchés (*mi-dge-ba*, tuer, etc.; deuxième version, p. 230a: ils avaient une loi royale, loi de péchés, *rgyal-khrims sdig-khrims*; suit la liste des dix péchés). Il faut en effet un *čhos-khrims* (var., p. 230a: *dge-ba bču'i khrims*), une loi religieuse, en accord avec les principes bouddhiques. La peine capitale y était remplacée par le payement du prix du sang (*stoṅ*; 2e version: *mi-stoṅ*), etc..[43] En plus le roi fait encore une loi royale (*bka' -khrims*) qui a pour base les «seize (régles) pures de la coutume» (*mi-čhos gcaṅ-ma*).[44]

11) Ca. 1200, *bKa' -čhems* (p. 369, 371). Pour écarter les Dix Péchés, Sroṅ-bcan sgam-po fait la Loi des Dix Vertus (*dge-ba bču'i khrims bčas-pa*). Plus loin (chap. 14, p. 464), le roi explique qu'il a fait des lois fortes (*khrims bčas-pa'i khrim bcan-po*) parce que, sans elles, on ne pouvait pas convertir les Tibétains. Ils ne sont pas capables de «grimper sur l'échelle du salut» (*thar-pa'i skabs* (lire *skas*)*-la 'jeg-tu ma-tub-pas*), allusion à la maxime de Nāgārjuna (cf. n. 12). Il les a soumis par la force de sa royauté. C'est sans doute une allusion à la Loi Royale.

12) 1283 A.D., Ne'u paṇḍita. Dans les textes anciens on dit qu'après les vingt-sept rois il n'y avait pas de Loi Royale (*rgyal-khrims*, p. 66). Sroṅ-bcan sgam-po fit une loi conforme aux Dix Vertus (*dge-ba bču dan btun-pa'i khrims bčas)* et il inaugura le bouddhisme (p. 68: *dam-pa'i čhos srol-dod-pa*; cf. N° 7 et 8). Il fit cette loi en prenant pour modèle les Dix Vertus du bouddhisme (glose: pour le meurtre, payement du prix du sang, etc.; *dge-ba bču la dpe blaṅs-pa'i khrims bčas*). On traduisit plusieurs *sūtra* et la *dharaṇi* Cintāmaṇī (p. 87).

13) 1321, Bu-ston (fol. 119a). Sroṅ-bcan sgam-po: *dge-ba bču'i khrims bčas* (Uray, p. 53). Mais ailleurs Bu-ston pose comme règle générale que les «lois religieuses» apparaissent en se basant sur les «lois royales» (*spyir rgyal-khrims la brten-nas čhos-khrims byuṅ-ste*). Ainsi

[42] Le même récit est répété, avec des variantes, dans la partie appelée «Les Vingt et un Actes du Roi», chap. VI, p. 230a et chap. XVI, p. 242a–243a.

[43] Cette coutume est attestée au Tibet moderne (cf Stein, 1981(2), p. 113, 116). On en a un exemple dans le *sBa-bžed* (p. 65). Lorsque le prince Mu-tig a assassiné le ministre 'U-riṅ (dBu-riṅ), le jugement est qu'il doit payer le prix du sang (*stoṅ*) et qu'il sera expulsé (dPa'o gCug, ǰa, 126b).

[44] Dans la deuxième version on distingue trois étapes. Le roi a d'abord (*daṅ-po*) fait le *dge-ba bču'i khrims*, et ensuite (*bar-ma*) le *rgyal-khrims*. Cette «loi royale» comportait des châtiments cruels. Elle était faite pour menacer les adversaires et protéger la «loi religieuse» (*bsdigs-çiṅ čhos-khrims bsruṅ-ba*) ou (p. 242b) parce que le roi pensait que la «loi religieuse» n'était pas (assez) solide (*čhos-khrims ma-brtan*). Une dernière loi (*khrims tha-ma*) fut faite à Khra-'brug lors de la construction du temple. Elle stipulait que (même le roi) devait saluer et vénérer les moines. Ici *čhos-khrims* a deux acceptions: 1) loi conforme aux règles des Dix Vertus, et 2) loi octroyant un statut élevé au clergé.

apparaît le Début de la Religion (*čhos-kyi dbu-brñes*) sous Lha Tho-tho-ri. Cinq générations après, Sroṅ-bcan sgam-po l'applique (*srol gtod*) et après cinq autres on a Khri-sroṅ lde-bcan (*rNal-' byor rgyud-kyi rgya-mcho la 'jug-pa' i gru-gziṅs*, Œuvres, éd Lok. Chandra, vol. 11, Da, p. 135).

14) 1373, *rGyal-rabs*, chap. 10 (Uray, p. 54–55). Le roi fait la «loi royale» en se basant sur les Dix Vertus (*dge-ba bču-la brten-pa'i rgyal-khrims 'čha' -ba*, et : *dge-ba bču la bstun-pa'i rgyal-khrims bčas*).

Cette liste suffit. On voit l'importance du manuscrit «Dar-ma tombé du ciel». Il contient tous les éléments des textes postérieurs et en est la première version connue. Il permet d'hésiter entre Khri-sroṅ lde-bcan et Sroṅ-bcan sgam-po puisqu'il les associe dans la gloire d'avoir introduit le bouddhisme. Il exalte les vertus du peuple. Celles-ci sont analogues aux règles du *mi-čhos* qui, à son tour, est la base du *lha-čhos* (bouddhisme). Il regrette qu'on n'a pas pu réaliser la combinaison des Dix Vertus et du Vinaya, d'une part, et la «loi royale» de l'autre.

Il est impossible de savoir si ce genre de combinaison a réellement existé, si l'application des règles bouddhiques a pu influer sur la loi. Un roi zêlé, dominé par l'influence des moines, s'efforçant de maintes façons de favoriser le bouddhisme et donc le clergé, un tel roi devait naturellement envisager des lois (*čhos-khrims*) protégeant le clergé et en même temps introduire des dispositions conformes au bouddhisme. Mais ce problème ne nous concerne pas ici.

2. *Le* sūtra *tombé du ciel.*

Puisque les thèmes qu'on vient de voir se trouvent à la fois dans notre manuscrit et dans la tradition postérieure, on peut supposer que sa première phrase, qui doit avoir un rapport avec la suite, est également une version de la légende bien connue de la tradition. Le début du bouddhisme (toujours dit *dbu brñes*, comme dans un édit royal, cf. p. 152) est marqué par un ou plusieurs *sūtra* tombé(s) du ciel sous le roi Lha Tho-tho-ri. Voici une liste des versions avec la même numérotation que dans la liste précédente.

3) Vers 800–820, ms. 1.0.307.5. *Sūtra* tombé du ciel, en un rouleau ou chapitre.

6) 1167, *Čhos-la 'jug-pa'i sgo* (p. 343). Les *buddha* et les *bodhisattva* font tomber du ciel: a) un petit *stūpa* d'or, b) (le *sūtra*) *Paṅ-koṅ phyag-brgya-pa.*[45] Le roi rêve qu'à la septième génération, Sroṅ-bcan sgam-po fera une loi basée sur les Dix Vertus.

8) 12e siècle, *Chos 'byuṅ* de Ñaṅ-ral (ms. A, p. 243; Meisezahl, 173b) et *Čhos-rgyal mes-dbon rnam-thar* (p. 52). Début du bouddhisme (*dbu-sñegs*). Une boîte tombe du ciel. Elle contient un livre en or muni d'un sceau (*gser-gyi glegs-bam mu-tri'i phyag-rgya daṅ bčas-pa*). Le roi ne sait si c'est *čhos* ou *bon*. Inspiré par un rêve, il rend un culte conforme à ce *dar-ma* (= *sūtra*; *dar-ma de daṅ mthun-pas mčhod-pa byas*). L'auteur observe que la date (de Lha Tho-tho-ri) est confirmée par le *sūtra Lha-mo Dri-ma med-pa'i 'od* selon lequel le début de la Sainte Religion chez les Faces Rouges (le Tibet) a lieu 2500 ou 2800 ans après le *nirvāṇa* du Buddha. Il ajoute qu'il y a d'autres versions. Selon un (ou des) ouvrage(s) tibétain(s), *Bod-kyi yi-ge*, l'évènement se passe à l'époque du (roi) Khri-se bcan-po. Suivent quatre roi jusqu'à gNam-ri, puis Sroṅ-bcan sgam-po qui fait les lois.

[45] Les noms des *sūtra* seront discutés plus loin.

9) Ca. 1200, *Ma-ṇi bka'-'bum*, I, 161b. Début de la religion (*dbu-brñes*, p. 162a). Avalokiteśvara fait émaner une boîte (*ga'u*) qui contient: a) un petit *stūpa* en or, b) un petit sceau (*bka'-rtages kyi phyag-rgya*), c) un livre en or avec écriture en *vaiḍūrya* fondu, en tibétain, le *sūtra Za-ma-tog bkod-pa*, d) (le *sūtra*) *sPaṅ-skoṅ*, e) le *sūtra* des douze *nidāna* (*rten-'brel bču-gñis kyi mdo*) et sa *dhāraṇī* (*gzuṅs*, p. 226b), f) le *sūtra* des Dix Vertus (*dge-ba bču'i mdo*). On proclame que le sens sera compris dans cinq générations, sous Sroṅ-bcan sgam-po (même texte dans la deuxième partie, p. 226b-227a).

11) Ca. 1200, *bKa'-čhems* (p. 396). Début de la religion (*dbu-bsñeṅs*) pour planter la semence (*sa-bon*) de la Religion Blanche (*dkar-po'i čhed*, lire *čhos*). Allusion à une Histoire (*lo-rgyus*) de Dharma Açoka, à propos du roi de l'Inde appelé Li Ja.[46] Arrivée de quatre textes: a)*Za-ma-tog bkod-pa*, b) le *sūtra* des Dix Vertus [*Las* (variante: *čhos*) *dge-ba bču'i mdo*], c) *sPaṅ-koṅ*, d) un sceau (*mu-tra'i phyag-rgya*; cf. N° 11). Le lien avec Sroṅ-bcan sgam-po apparaît p. 408. Ce roi est sage (*thugs sgam*). Aussi fait-il des lois.

12) 1283, Ne'u paṇḍita (p. 84). Début (*dbu brñes-pa*) sous Lha Tho-tho-ri. Lors qu'il prend le pouvoir, Li The-se et le traducteur bLo-sems-mcho, du Tho-gar, ont invité le pandit érudit Legs-byin. Ils ont prêché la Religion au roi, en vain, car il n'y avait pas encore d'écriture. Alors ils ont écrit en lettres d'or (glose: sur un rouleau de papier jaune) le *mantra* (*sñiṅ-po*) en six syllabes du *sūtra Za-ma-tog bkod-pa*. Ils le frappent d'un sceau et disent au roi de le vénérer. Comme ils pensent que leur présence au Tibet est inutile, ils s'en vont en Chine.[47] L'auteur considère la légende de la descente du ciel comme une erreur des *bon-po* (qui vénèrent le ciel). Suit l'histoire de Sroṅ-bcan sgam-po et de ses lois. C'est lui qui a inauguré la Sainte Religion (*srol-dod*). Il invite des savants du Népal et de la Chine. Il envoie Thon-mi et d'autres en Inde pour créer une écriture. Parmi eux figure un certain Li-byin que Ne'u paṇḍita identifie avec le Legs-byin de l'époque de Lha Tho-tho-ri (il a obtenu le pouvoir de longévité).[48]

13) 1321, Bu-ston (fol. 137b-138a; Obermiller, p. 183). Une boîte tombée du ciel contient: a) *Za-ma-tog bkod-pa*, b) *Paṅ-koṅ*, c) un *caitya* d'or. C'est le début (*dbu-brñes*). Un rêve prédit au roi qu'on comprendra le sens à la cinquième génération, sous Khri-lde Sroṅ-bcan.

[46] *rGya-gar gyi rgyal-po Li Ja žes-bya-ba la sten-te/ Dharma Açoka'i lo-rgyus daṅ* (lire: *naṅ* ?) *rgyas-par snaṅ-ṅo*. C'est le texte de l'édition de Darjeeling, 1972. Celle de Leh, 1973 (p. 669–674) donne à la place un long récit. Les sujets du roi (*'baṅs mes*) lui disent que (autrefois) le roi du Ma-ga-ta, appelé Ja, a vu «les écrits de ses ancêtres» (*yab-mes kyi yi-ge*, où il était dit que): autrefois (son) ancêtre (*sñon-gyi yab-mes*) Dharma Açoka avait fait le vœu de faire des supports de corps, pensée, parole (*stūpa*, etc.), mais n'avait pas pu faire les «supports du dharma» (*čhos-kyi rten*, les *sūtra*). Le roi Ja veut achever cette oœvre. Il fait des prières. Alors Vajrasattva vient du ciel et une pluie de livres tombe (p. 673), mais ils disparaissent ensuite. A ce moment, au Tibet, Lha Tho-tho-ri est touché par des rayons du soleil. Il en sort une boîte contenant un livre en feuilles d'or et en écriture de *vaiḍūrya* fondu.

Le récit du roi Ja apparaît aussi dans le *Čhos-' byuṅ* de Ñaṅ-ral (ms. A, p. 152; éd. Meisezahl, 92b–101b), mais n'y est pas relié à Lha Tho-tho-ri. Vajrapāṇi révèle le Vajrayāna à divers êtres, notamment à Li-ca-byi Dri-ma med-pa (Vimala ?). Sans transition, le roi Ja reçoit une pluie de livres en or et en écriture de *vaiḍūrya* fondu (cf. n. 57). Comme il ne sait pas les lire, il s'adresse à Kukuraja. Voulant mener tous les êtres au Vajrayāna il fait écrire les *sūtra* et les *tantra* (*mdo rgyud*) sur papier blanc. C'est qu'un jour, le roi Ja a vu «les écrits de ses ancêtres» (*yab-mes kyi yi-ge*). Il apprend ainsi l'œuvre d'Açoka qu'il veut achever.

[47] Pour les traducteurs, cf. Uebach, 1978, p. 226. La théorie de Ne'u pandita a été acceptée dans le *Deb-ther sṅon-po* (*Blue Annals*, I, p. 38). S'appuyant sur le *sBa-bžed* (p. 12) où il est dit que Śāntarakṣita (Ži-ba-' cho) a attendu le roi Khri-sroṅ lde-bcan pendant neuf vies et où il est qualifié de *bodhisattva* l'auteur déduit que Li The-se a traduit *bodhisattva* par *blo-sems* et que *'cho* concorde avec Ži-ba-' cho. Cf. la deuxième liste, N° 17, dPa'o gCug.

[48] Au lieu de Legs-byin, le *Lo-paṇ bka'-thaṅ* (208b) écrit Li-byin. On a peut-être confondu l'Inde (rGya-gar) et la Chine (rGya-nag) où Legs-byin (et les autres ?) se rend après avoir échoué au Tibet.

14) 1373, *rGyal-rabs* (24a). Début (*dbu-brñes-pa*). Selon une prophétie du Buddha, le bouddhisme se développera au Tibet. En guise de présage agissant (*rten-'brel*) tombent du ciel: a) le *mantra* à six syllabes, b) le *sPaṅ-skoṅ*, c) un petit *stūpa* en or, d) un bol de *cha-cha* de *cintāmaṇi* (*chindhama-ṇi sa-ccha bskol-phor*; cf. N° 8), e) un sceau. On comprendra dans cinq générations, sous Sroṅ-bcan sgam-po.

15) 1476–78, *Deb-ther sṅon-po* (20a, *Blue Annals*, p. 38). Tombent: a) la *dhāraṇī cintāmaṇi*, le *sPaṅ-skoṅ*, etc.

16) 2e moitié du 15e siècle, *bÇad-mjod yid-bžin nor-bu* (p. 163). Objets tombés: a) un *stūpa* de cristal, b) le *sPaṅ-koṅ*, c) le *Za-ma-tog bkod-pa*, d) le *sūtra Padma dkar-po*, etc. Suivent cinq générations jusqu'a Sroṅ-bcan sgam-po et cinq autres jusqu'a Khri-sroṅ lde-bcan (p. 164–5). Ces rois sont les «Trois Protecteurs» (avec Avalokiteśvara et Mañjuśrī). Récit répété p. 315–16. Tombent a) une boîte précieuse (*za-ma-tog*), b) un *stūpa* de cristal muni des huit sceaux des ordres royaux (*bka'-rtags phyag-rgya brgyad*), c) le *Za-ma-tog bkod-pa*, d) le *sPaṅ-skoṅ*, e) le *sūtra* des Dix Vertus, f) le *Karmavibhaṅga* (*Las rnam-par byed-pa'i mdo*). Addition importante! Au même moment une pluie de livres du Mahāyoga tombent sur le toit du roi Ja de Za-hor. On y reviendra. *Trois* générations après, sous Sroṅ-bcan sgam-po, on traduit des *dhāraṇī* (la première étant *Dam-čhos can-dha ma-ṇi*) et plusieurs *sūtra*.

17) 1545–65, dPa'o gCug-lag phreṅ-ba (*čhos-'byuṅ*, chap. ja, 9b). Lha Tho-tho-ri est l'incarnation de Samantabhadra (glose: on dit aussi Vajrapāṇi ou Kṣitigarbha). Des objets tombés je ne retiens que le bol (*skos-phor*) de *cintāmaṇi* (glose: c'est un bol de la *dhāraṇī cintāmaṇi* d'Avalokiteśvara à Onze Têtes) et le sceau sur lequel est gravé le (*mantra*) à six syllabes. Suit la citation du *bKa'-čhems* (*Ka-khol-ma*) au sujet du roi Ja, descendant d'Aśoka (comme N° 11). L'auteur ajoute deux autres traditions. Selon certains (10b), la première année sont tombés deux livres en papier (? *ljaṅ*) d'or et encre de *vaiḍūrya* fondu, et ensuite les *mūdra*. Selon quelques *gsaṅ-ba'i čhos-lugs*,[49] Ži-ba-'cho était né pour le bien du Tibet. Il s'est demandé si (le roi prédestiné) n'était pas Khri-sroṅ lde-bcan. Aussi a-t-il envoyé deux *sūtra* au roi du Tibet (*Bod-rje*). Ce roi était sage (?, *thugs sbram-pas*, lire: *sgam* ?). Pour convertir les ministres bon-po «qui aiment le ciel», il a dit que ces livres étaient tombés du ciel.

Les deux listes montrent que le thème du livre tombé du ciel est lié à celui des lois royales. Celles-ci sont associées aux règles des Dix Vertus du bouddhisme. Le premier évènement est expressément caractérisé comme un présage agissant (*rten-'brel*, N° 14), un signe prémonitoire, du second. Cette fiction correspond au désir des rois bouddhistes, attesté dès les inscriptions, de faire remonter leur foi et leurs institutions à leurs ancêtres. On a vu comment ce procédé est mis en œuvre avec un décompte des générations par groupes de cinq rois (parfois sept).[50] En remontant à partir de Khri-sroṅ lde-bcan, on arrive ainsi à Sroṅ-bcan sgam-po, puis à Lha

[49] Ce sont les textes selon lesquels le premier ancêtre vient de l'Inde (*bÇad-mjod*, p. 160). dPa'o gCug (ja, p. 5b) cite comme *gsaṅ-ba čhos-lugs* le récit tiré du *Mañjuśrīmulakalpa*: les rois de l'Inde, les Licchavi, les Śākya, etc.

[50] Pour les textes anciens, voir p. 150. Dans la tradition postérieure, entre Lha Tho-tho-ri et Sroṅ-bcan sgam-po il y a 5 générations (sauf N° 6 qui compte 7); de celui-ci à Khri-sroṅ lde-bcan aussi 5 (liste N° 16). Cette sorte de périodicisation est en relation avec la théorie des «Trois Protecteurs» du Tibet, trois rois incarnations de *bodhisattva*. La lettre de Buddhaguhya (N° 5) débute par une évocation de Mañjuśrī, suivie de l'éloge de Khri-sroṅ lde-bcan. Celui-ci descend de Sroṅ-bcan sgam-po, incarnation d'Avalokiteśvara (cf. Stein, 1981.1, n. 64). Dans le *sBa-bžed* les attributions sont incertaines (cf. n. 6). Dans le récit des livres tombés de ciel, Lha Tho-tho-ri est l'incarnation de Samantabhadra (variantes dans N° 17).

Tho-tho-ri. On notera que ce dernier est dûment retenu dans la liste des rois des *Annales* chinoises. Après le premier ancêtre 'O-lde sPu-rgyal (nom devenu celui du clan ou de la lignée des rois), on donne un deuxième (que je ne puis identifier), puis Lha Tho-tho-ri et, après cinq générations, Sroṅ-bcan sgam-po.[51] Ces spéculations sur l'histoire supposée de la diffusion du bouddhisme ont permis ou ont impliqué le déplacement d'un motif d'un roi à l'autre. Les «lois religieuses» sont attribuées tantôt à Sroṅ-bcan sgam-po, tantôt à Khri-sroṅ lde-bcan. Lha Tho-tho-ri est relié au roi Ja et celui-ci à Aśoka. Selon le *sBa-bžed*, le jeune roi Khri-sroṅ lde-bcan entend d'abord parler de la religion (chinoise) du Buddha (Hur, chinois Fo). C'est la religion des Dix Vertus (*dge-ba bču'i čhos*). Le roi reçoit alors de Chine trois livres, le *sūtra* des Dix Vertus, le *Vajracchedikā* et le *Śālisthamba-sūtra*. Deux d'entr'eux caractérisent à la fois le manuscrit «Dar-ma tombé du ciel» et la double tradition des Lois et des livres tombés du ciel (cf. n. 35).[52]

Il reste à analyser les versions postérieures du livre tombé du ciel. On peut faire abstraction des objets sacrés, signes du bouddhisme. Le *sūtra Za-ma-tog bkod-pa* (*Karaṇḍavyūha*) s'est imposé du fait que Sroṅ-bcan sgam-po était considéré comme incarnation d'Avalokiteśvara. Le *sūtra* lui est consacré et donne son *mantra* à six syllabes et la *dhāraṇi cintāmaṇi* propre à l'une de ses formes. Mais ce *sūtra* n'a pas de rapport avec la liste parallèle des lois. Le *sūtra* des Dix Vertus y est bien représenté (N° 10, avec le *sūtra* des douze *nidāna*, et N° 11).[53] Il conviendrait aussi à notre manuscrit à cause de sa brièveté. Mais le *sūtra* tombé du ciel le plus fréquemment attesté dans la liste (et le plus anciennement, N° 6, où il est seul), c'est le *sPaṅ-skoṅ phyag-brgya-pa*, sūtra appelé «petit» parce qu'il est bref. Lui aussi concerne les Vertus et les Péchés.

Ce *sūtra* est conservé dans le Kanjur (Peking, N° 933) et figure en plusieurs exemplaires parmi les manuscrits de Touen-houang,[54] mais il n'est pas mentionné dans le Catalogue de lDan-dkar. L'édition de Peking n'a pas de colophon, mais celle de sDe-dge (N° 267) dit qu'il est tombé du ciel sous Lha Tho-tho-ri.[55] Il n'existe pas en chinois. Par contre un autre *sūtra* de même nom, qualifié de «grand» (ms. S. 207 et 250, *Paṅ-koṅ čhen-po*) existe en tibétain et en chinois parmi les manuscrits de Touen-houang et dans le Catalogue de lDan-dkar (N° 149 et N° 258: *mahāyāna-sūtra* traduit du chinois). La version tibétaine a été incorporée dans le Kanjur (Peking, N° 930) et la version chinoise dans le Taishō (vol. 85, N° 2871). Comme son

[51] *Sin T'ang-chou*, 216 A (Pelliot, 1961, p. 82). La reconstruction du premier nom en 'O-lde sPu-rgyal est sûre. Le troisième nom, transcrit *T'o-t'ou-tou* (**d'â-t'uo-d'uo*), doit correspondre à Lha Tho-tho, car l'initiale tibétaine *lh-* est régulièrement rendue par un *t'* en chinois (*lha* est transcrit *t'â* dans le Traité de Lhasa, Nord, l. 21 et 38).

[52] Cf. déjà T.A., III, p. 116–117. Quand le roi devenu adulte consulte les «écrits» de son père (et grand'père), il trouve le *Lao-tseu king*. Cela paraît bizarre. Mais les Dix Vertus figurent en bonne place dans les livres taoïstes de l'époque (cf. n. 36).

[53] Śāntarakṣita explique à Khri-sroṅ lde-bcan les Dix Vertus, les dix-huit *dhātu* et les douze *nidāna* (*sBa-bžed*, p. 17).

[54] I.O., 208. 1 (*Pam-koṅ čhu-ṅu*, incomplet), suivi de 208.2, «prière de contrition» (*'gyod-chaṅs kyi smon-lam*), 247, 248 (avec confession des péchés), 452.2, 209, 210 (titre à la fin: *Pam-koṅ brgya-pa*), 210.2, 211 (à la fin: *dPaṅ-skoṅ phyag-rgya-pa*); P. 17.1 (contrition, pour un mort), 17.2, 22 (avec invitation de *lha* et *klu*), P. 24 (recueil de textes, explication du *saṃsāra*, explication des Vérités, en un rouleau, contrition; traduction et révision par Jinamitra et Ye-çes sde, début du 9e siècle), P. 98.4 (avec *Prajñāpāramitā-naya-sūtra* en 150 çlokas), et bien d'autres.

[55] Schmidt, 1845, p. 43–44. Les éditeurs japonais du Catalogue de Tōhoku indiquent Thu-mi saṃbhoṭa comme traducteur. Cela correspond à la théorie de Ne'u pandita, des *Annales Bleues* et du *dPag-bsam ljon-bzaṅ*: livre plus tard traduit par Thu-mi (ou Li The-se; cf. Ōtani, 1930, N° 933).

nom l'indique, il est consacré à la purification des Péchés au moyen d'une confession et d'un acte de contrition (regret).[56] Très long et confus, il ne nous concerne pas ici, mais quelques éléments illustrent certains thèmes de notre manuscrit. La supériorité du Mahāyāna y est largement soulignée (Taishō, p. 1340a–1341b). Dans ses vies antérieures le *buddha* Śākyamuni a observé les défenses et a vénéré de nombreux *buddha*. Malgré cela ils ne lui ont pas donné la prédiction qu'il deviendra *buddha*. C'est qu'ils appartenaient au Hīnayāna. De ce fait le buddha n'a jamais entendu le *Sūtra* large (*Fang-kouang king*; *Thar-pa čhen-po*). Ce n'est que de Dipaṃkara qu'il a entendu ce *sūtra* du Mahāyāna, a pu le réciter et a reçu la prédiction (p. 1346c, 1347a-b, 1347c).

Le «petit» *sPaṅ-skoṅ* est effectivement très court. Il débute par une évocation des *buddha* de tous les temps et des dix directions, des *bodhisattva* et des *sūtra* (Kanjur, p. 84, col. 1–5). Suivent des vœux et des offrandes, la confession des péchés (les dix Non-Vertus, *mi-dge-ba*) qui les élimine et procure des mérites, le vœu de produire la pensée de *bodhi* et de devenir finalement *buddha*.

Un de ces *sūtra* tombés du ciel peut-il être le «Dar-ma tombé du ciel» de notre manuscrit? Le *Karaṇḍavyūha* (Kanjur, N° 784, traduit au début du 9e siècle) est mentionné dans le Catalogue de lDan-dkar (N° 114). Comme il est long, il ne peut s'agir de lui. Le *sPaṅ-skoṅ* bref, le «petit», ne figure pas dans le Catalogue. Seul le *Sūtra des Dix Vertus* est à la fois bref, est connu du Catalogue et est représenté par des manuscrits de Touen-houang (cf. n. 35). Dans la tradition postérieure il est le seul a être logiquement relié à la liste des Lois, lien qui apparaît aussi dans notre manuscrit. On y regrette à la foi ces lois royales et les Dix Vertus. C'est ce *Sūtra* qui conviendrait le mieux au titre «Dar-ma tombé du ciel».

Mais ce n'est là qu'une possibilité. Dans notre manuscrit on fait peut-être allusion à un tout autre *sūtra*. Comme on y exalte au début la «Mère» *Prajñāpāramitā*, on peut penser à une version brève de ce *sūtra* ou, par exemple, à un «Exposé des Vérités en un volume» comme il en existe dans une série de textes d'un manuscrit de Touen-houang (cf. n. 54). Il est impossible de reconstituer l'histoire sans autre document contemporain. Tout ce qu'on peut dire, mais c'est déjà un acquis, c'est qu'il y avait un prototype ancien de la tradition postérieure. Ou bien les versions postérieures peuvent être considérées comme un développement, non pas absurde et arbitraire, mais logique et fondé, de documents anciens – identiques ou ananlogues à notre manuscrit – que les auteurs postérieurs ont pu connaître.

Une autre possibilité peut être envisagée. Le thème de livres sacrés tombés du ciel n'est pas seulement rattaché aux *sūtra* dont on vient de parler. Il caractérise aussi la première

[56] Kanjur, N° 930, *Thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa 'gyod-chaṅs kyis sdig sbyaṅs-pa ste saṅs-rgyas yoṅs-su grub-pa bkod-pa*; lDan-dkar, N° 149 et N° 258; ms. P. 92, *Thard-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa'i čhos-kyi yi-ge*. Deux fragments, I.O. 207 et 250, ont été identifiés par l'équipe du Tōyōbunko (1979, vol. III). Dans le Kanjur ce *sūtra* est suivi d'un autre, N° 931 (chapitres sur les confessions, les saluts, les rites, les *buddhanāma*, etc., tirés d'un *'gyod-chaṅs kyi mdo-sde*, vol. 37, p. 64, col. 4). La version chinoise comporte un colophon daté 590 et un autre de 536. On y trouve de longues listes de *buddha*, les uns classiques, les autres inconnus par ailleurs, l'évocation de leurs noms, les rituels de purification, beaucoup de *dhāraṇī* et l'effacement des péchés même les plus graves par la seule récitation. Les mêmes sujets forment le chapitre 4 du *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, très répandu en chinois, en tibétain (traduit du chinois) et en ouigour. De lui proviennent de nombreux manuscrits de Touen-houang (contrition et prières) ainsi qu'un autre *sūtra* plus bref, le «Sūtra du Grand Tambour» (*rṄa-bo čhe'i mdo*, Kanjur, N° 888; ms. P. 66; Taishō, N° 270, 271).

apparition des *tantra*. Ce thème est bien connu (Karmay, 1981). L'auteur du *bÇad-mjod* (N° 16 de la liste) associe expressément l'arrivée des *sūtra* sous Lha Tho-tho-ri et la pluie de livres du Mahāyoga tombée sur le palais du roi Ja. Le *bKa'-čhems* (N° 11) relie les deux évènements ainsi que les rois Ja et Lha Tho-tho-ri (cf. n. 46). Samten G. Karmay a donné plusieurs versions de cette légende datant du 12e au 14e siècle.[57] Une version se trouve déjà dans un commentaire du *Prajñāpāramitā-naya-sūtra* qui, selon Bu-ston, daterait du 8e siècle (Tanjur, N° 3471, vol. 77, p. 44–2; Karmay, p. 199). Mais le motif de la pluie de livres n'y figure pas.

Cette version de livres tombés du ciel sur le toit d'un roi digne de les recevoir, mais ne pouvant les comprendre, pourrait-elle avoir un rapport avec notre manuscrit? C'est peu probable car cette pluie de livres comprenait les «dix-huit *sūtra* (des *tantra*). Seule la forme du miracle serait à retenir. Le Vajrayāna figure bien dans notre texte parmi les enseignements différents.

Un autre motif de la légende tardive des *tantra* tombés du ciel pourrait être considéré comme se trouvant en germe dans les textes anciens. Dans la tradition postérieure, le livre est généralement en or et l'écriture en *vaiḍūrya* fondu, et cela aussi bien pour les *sūtra* classiques que pour les *tantra* (appelés *sūtra*). Parfois c'est l'inverse: feuilles de *vaiḍūrya* et lettres d'or (*bÇad-mjod*) ou papier bleu (*mthiṅ-gi çog-gu*) et lettres d'or (*Kloṅ-čhen čhos-'byuṅ*). Souvent le livre est placé dans une boîte de pierres précieuses (pour les *tantra*, cf. n. 46). Ce motif est assez répandu pour des textes révélés, secrets et précieux (notamment dans le taoïsme). Mais il vaut la peine de remarquer qu'il caractérise aussi les édits royaux au Tibet. Le premier édit était écrit sur papier bleu (*çog-bu thiṅ-ga*) en lettres d'or, et il fut placé dans une boîte d'or. Le troisième aussi, mais la boîte fut en *phra-men* (*lapis lazuli*, Richardson, 1985, p. 105, n. 1). Dans l'inscription du rKoṅ-po aussi l'édit-serment du roi fut placé dans une boîte de *phra-men* (*op. cit.*, p. 69). Il en est de même dans l'inscription de lČaṅ-bu (de Khri-sroṅ lde-bcan; Richardson, p. 105). La «chronique» relative au début du bouddhisme, citée dans le deuxième édit, était écrite en lettres de *phra-men* et placée dans une boîte d'or. On sait que la coutume d'écrire des *sūtra* et d'autres textes sacrés sur papier bleu foncé à l'encre d'or ou d'argent s'est maintenue jusqu'à nos jours.[58]

Récapitulation

Au sujet du début du bouddhisme au Tibet, la tradition postérieure, à partir du 11e ou du 12e siècle, remonte en partie aux environs de l'an 800 A.D. On ne peut pas l'opposer aux

[57] Au 12e siècle, bSod-nams rce-mo dit dans son *rGyud-sde spyi-rnam* (*Sa-skya bka'-'bum*, vol. II, p. 28–2) que vingt ans après le *nirvāṇa* du Buddha il y eut, à l'Est, au pays de Za-hor, *alias* O-rgyan, le roi Ja, *alias* Indrabhuti. Sur sa maison est tombée un livre d'or avec écriture en *vaiḍūrya* fondu. Karmay donne le même récit selon le *Vai-ro' dra-' bag*, cité dans le *Kloṅ-čhen čhos-' byuṅ* (de 1362 si cet ouvrage est bien de lui). Dans cet ouvrage (Karmay, p. 222), les livres tombent sur la Grotte des Asura située au Za-hor. Karmay cite encore le *Padma thaṅ-yig* (éd. sDe-dge, 24b) et le *rGyal-po bka'- thaṅ* (éd. Lhasa, 24b). On peut ajouter le *Ma-ṇi bka'-'bum* (*Lo-rgyus čhen-mo*, chap. 17, vol. I, 40b). Le *Blon-po bka'-thaṅ* (chap. 29, 276n), parlant des *gter-ma*, mentionne à propos du *tantra sGyu-'phrul*, les rois Li-ca-byi Dri-ma-med (Vimala) et Ja. dPa'o gCug (chap. tha, p. 238) donne la lignée des personnes qui ont reçu de Vajrapāṇi les *tantra* du Mahāyoga. La cinquième est Li-ca-byi Dri-ma-med-pa. C'est après lui que le roi Ja reçoit la pluie de livres, placés dans une boîte d'or, écrits sur papier bleu à l'encre d'or (*thiṅ-çog gser-yig*). De même dans le *čhos-' byuṅ* de Ñaṅ-ral (cf. n. 46).

[58] Selon le *Ma-ṇi bka'- 'bum* (I, 70b), le «testament» (*bka' -čhems*) de Sroṅ-bcan sgam-po fut écrit en lettres d'or et d'argent sur une soie bleue (*čhu-dar sṅon-po*) et caché à Khra-' brug comme «trésor royal» (*bla-gter*).

textes anciens comme une invention arbitraire due au zêle de fervents bouddhistes. Certes il y a fiction, mais elle est déjà le fait des rois bouddhistes et du parti pro-bouddhiste. On la trouve à l'œuvre dans certaines inscriptions et dans les édits. Le premier cite même le nom de l'auteur d'une «chronique», Śīlavarman de Bran-ti, sûrement un bouddhiste tibétain. Le manuscrit «Dar-ma tombé du ciel» est certes trop fragmentaire pour permettre de le caractériser avec précision. Mais on peut dire qu'il se distingue par les traits suivants.

D'une part il ressemble aux ouvrages de Khri-sroṅ lde-bcan et de son *kalyānamitra* Śāntarakṣita. On discute les différents aspects du bouddhisme et de ses textes à coup de citations savantes de *śāstra* et de *sūtra*. D'autre part, il insiste sur le thème du bon gouvernement d'un roi bouddhiste qui fait le bonheur de son peuple et garantit les bonnes mœurs des laïcs. Le premier de ces rois est Sroṅ-bcan sgam-po.

Le langage employé (*gcug-lag*) et quelques références comme l'enseignement des sages anciens sont ambigüs. Ils pouvaient s'appliquer aussi bien au bouddhisme (et à son sage roi Sroṅ-bcan sgam-po) qu'aux traditions indigènes auxquelles on se réfère volontiers en les faisant remonter au premier ancêtre légendaire 'O-lde sPu-rgyal. De cette manière on pouvait satisfaire, du moins en partie, le parti conservateur hostile au bouddhisme dont on déplore cependant les lois anti-bouddhistes.

Enfin, par son titre, notre manuscrit introduit un élément légendaire, un miracle, concernant probablement le début de la révélation d'une certaine espèce de bouddhisme. La tradition postérieure qui a amplement développé ce thème ne peut certes pas servir à reconstituer la légende à laquelle le manuscrit fait allusion. Il permet cependant d'imaginer qu'on a peut-être voulu attribuer l'apparition d'un texte bouddhique jugé essentiel à un ancêtre légendaire, un peu comme dans les inscriptions.

Liste des ouvrages cités

Sources tibétaines

bKa'-čhems. Deux éditions: 1) *Čhos-rgyal Sroṅ-bcan sgam-po'i bka'-čhems, Literary Arts in Ladakh*, vol. I, N° 10, Darjeeling, 1972; 2) même titre, *Ma-' oṅs luṅ-bstan gsal-ba'i sgron-me, sMan-tsis Shes-rig sPendzod*, vol. 33, Leh, 1973. L'ouvrage aurait été découvert par Atiśa (vers 1050), tradition qui remonte au 12e siècle (Eimer, 1983, 1).

Ñaṅ-ral Ñi-ma 'od-zer (Ñāṅ Ral-pa-čan), 1124–1192 (? ou: 1136–1204?). *Čhos-'byuṅ Me-tog sñiṅ-po*, manuscrits A et B, éd. *Rin-čhen gter-mjod čhen-po'i rgyab-čhos*, vol. 5, Paro, 1979–1980; éd. R.O. Meisezahl, *Die grosse Geschichte des tibetischen Buddhismus nach alter Tradition . . .*, Sankt-Augustin, 1985. *Čhos-rgyal mes-dbon rnam-gsum gyi rnam-thar rin-po-čhe'i 'phreṅ-ba*, éd. *Rin-čhen gter-mjod rgyab-čhos*, vol. 7, Paro, 1980.

Auteurs modernes

Bacot, 1940. J. Bacot, F.W. Thomas et Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs au Tibet*, Paris, 1940.

A. Bareau, 1966. *«Le Dipaṃkarajâtaka des Dharmaguptaka»*, dans *Mélanges de Sinologie*, vol. I, Paris, 1966.

C.I. Beckwith, 1983. «The revolt of 755 in Tibet», dans *Contributions on tibetan language, history and culture*; éd. Steinkellner et Tauscher, *Proceedings of the Czoma de Körös Symposium*, 1981, vol. I, Wien, 1983.

E. Burnouf, 1852. *Le Lotus de la Bonne Loi*, vol. II, Appendice II, Paris, 1852.

Czoma de Körös, 1881. *Analyse du Kandjour* (trad. L. Feer), Paris, 1881.

P. Demiéville, 1920. Compte-rendu de E. Leumann, *Maitreya-Samiti*, dans *BEFEO*, XX, 4, 1920. 1952. *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952. 1954. «La Yogācārabhumi de Sangharakṣa», dans *BEFEO*, XLIV, 2, 1954.

H. Eimer, 1983. 1. «Die Auffindung des Bka' chems Ka Khol Ma», dans *Contributions on Tibetan language, history and culture, Proceedings of the Czoma de Körös Symposium*, vol. I, Wien, 1983.

———. 1983.2. *Rab tu 'byuṅ ba'i gži, Die tibetische Übersetzung des Pravrajyāvastu im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*, Wiesbaden, 1983.

R.E. Emmerick, 1967. *Tibetan texts concerning Khotan*, Oxford, 1967.

L. Finot et H. Huber, 1913, «Le Pratimokṣasūtra des Sarvastivadins», dans *J.As.*, 1913.

A. Forte, 1976. *Political propaganda and ideology in China at the end of the seventh century*, Napoli, 1976.

J. Hackin, 1924. *Formulaire sanscrit-tibétain du Xe siècle*, Paris, 1924.

Y. Imaeda, 1981. «Un extrait tibétain du Mañjuśrīmūlakalpa dans les manuscrits de Touen-houang», dans *Nouvelles Contributions aux études de Touen-houang*, éd. M. Soymie, Genève, 1981.

S.G. Karmay, 1981. «King Tsa-Dza and Vajrayāna», dans *Tantric and taoïst studies in honour of R.A. Stein*, éd. M. Strickmann, vol. I, Bruxelles, 1981.

E. Lamotte, 1944, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, t. I., Louvain, 1944.

———. 1958. *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain, 1958.

———. 1965. *La Concentration de la Marche héroïque*, Bruxelles, 1965.

Ar. Macdonald, 1971. «Une Lecture des P. tib. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290», dans *Etudes tibétaines dédiées . . . à M. Lalou*, Paris, 1971.

H. Nakamura, *A survey of Mahāyāna Buddhism with bibliographical notes*, Tokyo, 1980.

Ōtani, 1930. *A comparative analytical catalogue of the Kanjur division of the tibetan Tripitaka*, Ōtani University, Kyoto, 1930–32.

P. Pelliot, 1961. *Histoire ancienne du Tibet*, Paris, 1961.

N. Peri, 1911. Compte-rendu de Matsumoto Bunzaburo, *Miroku jōdō ron*, dans *BEFEO*, XI, 3–4, 1911.

J. Przyluski, 1923. *La légende de l'empereur Açoka*, Paris, 1923.

L. Renou et J. Filliozat, 1947, *L'Inde classique*, t. I., Paris, 1947.

H. Richardson, 1977, «The dharma that came down from heaven, a Tun-huang fragment», dans L.S. Kawamura et K. Scott éd., *Buddhist thought and Asian Civilisation, Essays in honour of V. Guenther . . .*, Dharma Publishing, 1977.

———. 1980. «The first tibetan chos-byung», dans *The Tibet Journal*, V, 3, 1980.

———. 1985. *A Corpus of early tibetan inscriptions*, Royal Asiatic Soc., 1985.

W.W. Rockhill, 1884. *The life of the Buddha . . .*, London, 1884.

I.J. Schmidt, 1845. *Der Index des Kandjur*, St. Petersburg, 1845.

N. Simonsson, 1957. *Indo-tibetische Studien*, I, Uppsala, 1957.

R.A. Stein, 1980. «Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état», dans *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges E. Lamotte*, Louvain, 1980.

———. 1981. 1. «Saint et divin, un titre tibétain et chinois des rois tibétains» dans *J.As.*, 1981.

———. 1981. 2. *La civilisation tibétaine*, 2e édition, Paris, 1981.

———. T.A., I, «Tibetica Antiqua I», dans *BEFEO*, t. LXXII, 1983.

———. T.A., II, «Tibetica Antiqua, II», dans *BEFEO*, t. LXXIII, 1984.

———. T.A., III, «Tibetica Antiqua III», dans *BEFEO*, t. LXXIV, 1986.

D.T. Suzuki, 1968. *The Lankavatara Sutra, a Mahayana text*, London, 1986 (1ère, éd. 1932).

F.W. Thomas, 1935. *Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan*, Pt. I, London, 1935.

Tōyō Bunkō, 1979. *A Catalogue of the Tibetan manuscripts collected by Sir Aurel Stein* (par une équipe dirigée par Yamaguchi Zuihō), Pt. 3, Tokyo, 1979.

Tsuchihashi Shukō 土橋秀高, 1963. «Tonkō-hon ni mirareru shuju no bosatsu kaigi» 敦煌本にみられる種々の菩薩戒儀, dans *Saiiki bunka kenkyū* 西域文化研究, vol. VI, Kyoto, 1963.

G. Tucci, 1950. *The tombs of the tibetan kings*, Rome, 1950.

———. 1958. *Minor buddhis texts*, II, Rome, 1956.

H. Uebach, 1978. «Zur Identifizierung des Nel-pa'i č'os-'byuṅ», dans *Tibetan Studies* (éd. M. Brauen et P. Kvaerne), Zürich, 1978.

G. Uray, 1972. «The narrative of legislation and organisation of the Mkhas-pa'i dga'-ston», dans *Acta Orient. Hung.*, XXVI, I, 1972.

Ueyama Taishun 上山大峻, 1982. «Kodai Chibetto ni okeru zen-aku gō-hō shisō rufu no ichi men» 古代チベットにおける善悪業報思想流布の一面 dans *Tōhō-gaku ronshū* en honneur de Ono Shōnen 小野勝年
1984. «Tonkō ni okeru in-nen ron no shōsō" 敦煌における因緣論の諸相, dans *Bukkyō-gaku* kenkyū, vol. 39–40, 1984.
1985. Tonkō shutsudō Daijō-kyō San-yō-gi kō, 敦煌出土大乘經纂要義攷 dans *Bukkyō-gaku ronshū* en honneur de Nakamura Zuiryū 中村瑞隆.

A.I. Vostřikov, 1970. *Tibetan historical literature*, Calcutta, 1970.

Wang Yao et Tch'en Tsien 王尧、陳践, , 1980. *Touen-houang-pen T'ou-fan li-che wen chou* 敦煌文吐蕃歷史文書, Peking, 1980.

T. Wylie, 1963. «'O-lde-spu-rgyal and the introduction of Bon to Tibet», dans *Central Asiatic Journal*, VIII, 2, 1963.

Yamaguchi Zuihō 山口瑞鳳, 1979. *Sontsen gampo ō no jūroku-jō-hō no kyōko-sei to To-ban no keihō* (*Zui Tō tei-koku to Tō-Ajia sekkai*) III.
ソンツエンガムポ王の「十六條法」の虛構性と吐 蕃の刑法

Yoshioka Gihō 吉岡義豐, 1959. *Dōkyō to Bukkyō* 道教と佛教, I, Tokyo, 1959.

———. 1967. «Bukkyō no eikyō ni yoru Dōkyō-kai no keisei 佛教の影響による道教戒の形成, dans *Nihon bukkyō-gakkai nempō*, N° 32, 1959.

E. Zürcher, 1982. «Prince Moonlight, messianism and eschatology in early medieval chinese buddhism», dand *Toung Pao*, LXVIII, 1–3, 1982.

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA VALEUR HISTORIQUE DES CHRONIQUES ROYALES DU CAMBODGE

PAR

KHIN Sok

L'étude critique des Chroniques royales reste un sujet de discussion de la part des chercheurs français et étrangers travaillant sur la période post-angkorienne de l'histoire du Cambodge. Pour les périodes préangkorienne et angkorienne, les chercheurs ont principalement à leur disposition des inscriptions lapidaires, les plus souvent contemporaines des faits qu'elles évoquent. La valeur historique des renseignements ainsi glanés est reconnue par la plupart des historiens; les discussions indispensables ne portent pas sur l'authenticité des faits, mais sur ce qui les entourait et qui n'a pas été révélé. Il est évident que l'on ne peut attendre de ces textes, émanant de proches du roi, une objectivité rigoureuse et qu'ils exigent une interprétation, en soi matière à controverse.

La situation est bien différente à partir de la quasi disparition des inscriptions. L'essentiel des discussions porte d'abord sur la véracité des faits rapportés par les auteurs des chroniques. La difficulté à trancher est d'autant plus grande qu'on n'a généralement aucune possibilité de vérifier. Cependant l'élément de doute le plus grave provient de ce que les dates attribuées à un même fait varient de façon souvent considérable selon les différentes versions, même si ces divergences peuvent à la rigueur être expliquées. La mise en cause de la valeur historique des chroniques s'explique par l'ignorance dans laquelle on se trouve au sujet de leurs sources et par la date de leur composition qui est en effect tardive: la version de Braḥ Ghlāṃṅ Naṅ, considérée comme la plus ancienne, ne fut rédigée qu'en 1818.

Une question fondamentale est de savoir quelles ont été les sources des différentes chroniques du Royaume du Cambodge que nous possédons. Il nous paraît en effet bien évident qu'il est invraisemblable que leur origine ait été purement orale, comme on le soutient parfois; mais il est vrai que les auteurs des chroniques n'ont jamais cité aucune de leurs sources et il est à craindre qu'elles soient de toutes façons perdues aujourd'hui.

Il importe de rappeler que le travail de la commission[1] nommée par le roi Norodom en 1903

[1] Cf. P63, t.I, p.1. Les abréviations de chroniques citées dans cet article sont: VJ pour la version de Vāṃṅ Juon, DV pour celle de la pagode de Dik Vil, KK pour celle de la pagode de Kok Kāk et SP pour celle de la pagode de Sitpūr. P 63 et P 58 sont les cotes des chroniques appartenant a l'EFEO.

pour élaborer la version lue dans P63, manuscrit appartenant à la Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, se fonde sur d'anciens textes, puisque deux de ses membres, l'Ukñā Issarā Akkharā Ros et l'Ukñā Akkharā Cinṭā Cand ont été spécialement chargés de rassembler les anciennes chroniques dans le bureau des Annales. De plus, le roi a insisté auprès de la commission pour qu'elle porte toute son attention à orthographier les mots correctement et à suivre attentivement l'ordre des règnes déjà établi par les anciens chroniqueurs.

Cependant l'histoire post-angkorienne ne repose pas uniquement sur les chroniques. Des étrangers sont venus, notamment au XVIe siècle, et ont raconté dans leur pays ce qu'ils ont vu. La confrontation de leurs récits avec le contenu des chroniques nous donne une indication précieuse en ce qui concerne la confiance qu'on peut accorder à ces dernières et donc à leurs sources. D'autre part, quelques inscriptions contemporaines des faits permettent certaines vérifications. Ainsi des recoupements paraissent possibles en ce qui concerne la fondation de la ville de Phnom Penh, la délimitation de la frontière occidentale entre le Siam et le Cambodge, ainsi que l'intervention européenne au moment de la prise de Laṅvaek.

1. – Les premiers travaux de remblayage du terrain destiné à construire la capitale de Phnom Penh au XVe siècle sont ainsi décrits dans la version de Vāṃṅ Juon, t. III, p. 87[2]:

«Les jours suivants [pendant l'année 1434 A.D.] , le roi [Cau Bañā Ÿāt] ordonna à l'Ukñā Ṭaejo Srī rassembla la population et fit creuser et prélever la terre et la fit entasser à la hâte prendre la terre qui se trouvait dans la plaine du Sud de la colline, la transporter pour remblayer (le terrain) de l'auguste et noble Palais Royal neuf, ainsi que pour surélever la colline sur ses faces orientales et méridionales afin de la porter à hauteur convenable. L'Ukñā Taejo Srī rassembla la population et fit creuser et prélever la terre et la fit entasser à la hâte selon l'ordre royal; il fit niveler le terrain jusqu'à la berge; S.M.[3] ordonna de l'appeler Kaṃbaṅ' Rāp et ce nom s'est conservé jusqu'à nos jours. Le lieu où l'on avait creusé, devint un Piṅ et fut appelé le Piṅ Ṭaejo.»

«Le roi ordonna au chef de province de Pādī, nommé Phluṅ, de lever la population afin de creuser un Braek depuis la berge du fleuve pour que l'eau puisse parvenir au Sraḥ à l'intérieur de l'auguste et noble palais royal, et que cette eau soit utile à l'auguste cité. On fit disposer des blocs de pierre, puis on nivela soigneusement par dessus avec de la terre de façon à conserver un passage continu pour l'eau en dessous; le roi le nomma Braek Ukñā Phluṅ et il devint par la suite le Braek Bām Phluṅ.»

«Puis le roi fit creuser des canaux dont la terre servit à élever une muraille à l'extérieur et tout autour de l'auguste et noble palais royal, formant ainsi une enceinte supplémentaire. Le secteur situé au Nord fut nommé le Braek Boṅ Bāy. Le roi ordonna aux Chinois forgerons, fabricants d'armes, de s'installer à cet endroit, et c'est pourquoi on le nomma le Braek Cin Ṭaṃ Ṭaek. La partie située à l'Ouest s'appela le Braek Ūgar; celle située au Sud fut nommée le Braek Tā Kaev. Du côté de la berge du fleuve, on entassa de la terre pour construire une digue de fermeture, de telle sorte que l'eau du fleuve ne pût inonder la citadelle.»

[2] Cf. P63, t.II, pp.1–2; DV, t.VII, p.23 et t. VIII, p.1.

[3] –Le roi Bañā Yāt.

On peut retrouver dans les récits des voyageurs européens venus au XVI[e] siècle, des éléments qui corroborent les données de cette chronique. Selon Christoval de Jaque[4]:

«Phnom Penh comportait 20 000 feux, dont (ou: et), 3000 Chinois. Toutes les maisons de cette dernière ville étaient construites en madriers, en planches et en bambous, aucune en pierre. Enfin on y voyait deux très hautes «pyramides» évidemment des *chèdei*.[5]»

En 1768 le Père Levavasseur donne la description de Phnom Penh en écrivant[6]:

«Le 14 (mai), vers midi, nous mouillâmes à Columpé. Cette ville que quelques géographes placent sur le bord de la branche occidentale du Mécon[7] est bâtie, à la vérité, fort proche de ce fleuve, mais sur une autre rivière[8] presque aussi grande, qui sort d'un grand lac[9] du Cambodge, et, après avoir arrosé Columpé, va se réunir au Mécon. Columpé a une lieue et demie de long, sur très peu de largeur. Ses maisons sont, comme à Bassac, de bois et de branches de cocotiers. Ses habitants sont presque tous Chinois et Cochinchinois.»

Sans aucun doute le nom de Columpé est celui de Phnom Penh transcrit par le Père, car dans sa lettre du 28 juin de la même année il écrit[10]:

«Nous avons descendu à Columpé, où nous n'avons trouvé que cinq ou six chrétiens, quoique nous ayons parcouru une grande partie de la ville. Les Cambodgiens appellent ce lieu Phnompenh; et les Cochinchinois Namvang; ce qu'il est bon de savoir, pour demander le chemin.»

D'après un plan de la ville établi en 1885, trouvé par G. Coedès[11], on peut approximativement reconstituer la morphologie de la ville[12]: «Au Nord, Bhnaṃ Beñ était limité par le Braek Boṅ Bāy, situé à peu près à la hauteur de l'actuel Pont Japonais; à l'Ouest par le Braek Ū Gar aujourd'hui disparu; au Sud, par le Braek Tā Kaev, plus facile à identifier du fait de la survivance du nom dans la toponymie.»

«L'étude comparative[13] des cartes échelonnées de 1876 à nos jours et de photographies aériennes permet de situer l'emplacement du palais royal de Bañā Ÿāt et les différents canaux de la ville d'alors. En 1876, la pointe terminale de la presqu'île de Jroy Caṅvā était située immédiatement au sud du Bhnaṃ et le palais royal était alors exactement orienté dans l'axe des Quatre-Bras, d'où le mot Catumukha[14] «Quatre Faces» qui était le nom officiel de Bhnaṃ Beñ. Au XV[e] siècle, le palais s'élevait au sud-est du Bhnaṃ, là où ont été édifiés par la suite les bâtiments du Trésor de la ville de Bhnaṃ Beñ et du Trésor Général du Cambodge. Il était donc construit à proximité du fleuve auquel il était relié par un Braek depuis comblé.»

[4] B.P. Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVI[e] siècle*,......., p. 152.

[5] Les deux très hautes «pyramides» correspondraient au grand *stupa* et au temple qu'on voit actuellement au sommet du *Phnom*.

[6] *Nouvelles Lettres Edifiantes*, 1821, t.6, p. 218.

[7] Le Mékong.

[8] Le fleuve Tonlé Sap.

[9] Le lac Tonlé Sap.

[10] A. Launay, *Histoire de la Mission de Cochinchine, 1658–1823. Documents historiques*, Paris 1924, t.2, p. 434.

[11] G. Coedès, *La fondation de Phnom Penh au XV[e] siècle, d'après la chronique cambodgienne, BEFEO*, t.XIII, fasc. 6, pp. 6–11.

[12] C. Goulin, *Phnom Penh. Etude de géographie urbaine*. Ronéotypé. Thèse soutenue à Strasbourg, 1965, p.55.

[13] C. Goulin, *Ibidem*, p. 38.

[14] B.P. Groslier, *Ibidem*, p. 152, n.3. A. Cabaton, *Brève et véridique relation des évènements du Cambodge*, p. 95, n.3. Le composé sanskrit *catur* + *mukha*, signifie «quatre faces». Le mot *mukha* «face» désigne le bras du fleuve.

Les différents canaux étaient encore visibles au début du siècle, avant les travaux de remblai. Du Nord au Sud[15], il y avait le Braek Luoṅ situé à la hauteur du Piṅ Boṅ Bāy et de Duol Gak, le canal circulaire qui entourait la ville de l'époque, le petit Braek servant à relier le palais royal à la berge du Danle Sāp, le Braek Tā Kaev et un autre situé dans l'axe du Piṅ Duol Tābūṅ.

Les renseignements laissés par les Européens et l'étude du terrain nous permettent de croire que la description de la ville de Phnom Penh n'est pas un ajout décidé par la Commission de 1903, et qu'il y avait d'anciens manuscrits qui ont servi de sources aux travaux des auteurs de chroniques modernes.

2. Nous passons maintenant au deuxième exemple.

Au début du XVI[e] siècle, la puissance siamoise s'étendait jusqu'aux provinces occidentales du Royaume khmer. Les deux provinces de Chāk' Jhieṅ Sau (du Khmer Sdiṅ Jrau) et Pascimpurī ont souvent changé de main, étant tantôt sous la domination khmère, tantôt sous celle des Siamois. Finalement en 1577, les Siamois, ayant pris conscience d'une attaque prochaine des Birmans, et les Khmers qui venaient de terminer leur guerre avec les Laotiens, se mirent d'accord pour reconnaître la frontière occidentale du Cambodge à Sraḥ Kaev.

Cette reconnaissance bilatérale fut suivie d'une cérémonie religieuse à l'endroit où l'on plaça la borne. Voici ce que dit la chronique selon la version de Vāṃṅ Juon, t.III, p. 223:

«S.M. Braḥ Paramindarājā envoya [à Sraḥ Kaev] Samṭec Cau Hvā Daḷha, l'Ukñā Dhammā Tejo, l'Ukñā Cakra Ratna, Braḥ Srī Bhūri Prījā, Braḥ Rāja Vara Nukūla, Luoṅ Rājamātya, Mịn Snehā Bhirama et beaucoup de Ghun, de Mīn; du côté des religieux, il y eut Samṭec Braḥ Mahā Brahma Munī, Braḥ Dhamma Munī, Braḥ Dhamma Uttama, Braḥ Ariya Briddhācārya, Braḥ Vinaya thera et une communauté de huit moines; (il envoya encore) quatre secrétaires royaux, quatre astrologues, quatre brâhmanes chapelains et cinq cents soldats, placer les bornes avec les ambassadeurs siamois.

Quant au seigneur de la ville de Sri Ayudhyā, il envoya [à Sraḥ Kaev] Bañā Cakrī, Bañā Bhimukha Mantrī, Bañā Ruṇṇa Ruṅ Ḷ Jai, Braḥ Bahulla Debva et plusieurs Ghun et Mīn; du côté des religieux: Samṭec Braḥ Saṅgha Rāja Gām Vāsī, Araññа Rāsī, le noble Gurū de droite, le noble Gurū de gauche, et une communauté de vingt moines; du côté des brâhmanes: Braḥ Mahindarājā Sudhāvattī, Braḥ Parama Cārya, Braḥ Debbācārya, Braḥ Horādhipatī et dix chapelains. Les généraux, les brâhmanes et les doctes maîtres des deux côtés se rejoignirent à Sraḥ Kaev et convinrent d'organiser le rite de libation d'eau bénite et de l'implantation en cet endroit d'une borne inscrite.

En 2121 de l'ère bouddhique, 1499 de la grande ére, 939 de l'ère Culla, 1577 de l'ère chrétienne, année du Boeuf neuvième de la décade, le jeudi huitième jour de la lune croissante du mois de Kattika, était un jour propice, ils se réunirent pour placer la borne et graver sur la pierre (le nom) de l'endroit précis. Puis les communautés de moines des deux côtés versèrent l'eau consacrée sur la borne-frontière servant de témoin, afin que la noble amité royale et les limites des deux nobles pays durent jusqu'à la fin (du monde). Puis à cet endroit même, on éleva six moines novices au rang de Bhikkhu. Le territoire situé à l'ouest

[15] C. Goulin, *Ibidem*, p. 25.

(de la borne) appartenait au Siam, et celui situé à l'est appartenait aux Khmers. Les Khmers nommèrent des gouverneurs chargés de veiller sur ces provinces; cet endroit fut alors appelé Ra ān Silā Pāda jusqu'à nos jours. Dès lors, le Royaume du Grand Kambujā et le Royaume de Srī Ayudhyā devinrent amis.»

Ce passage appelle deux remarques:

a.– A l'exception de Robal Khsat 1 et 2, texte translittéré par Col de Monteiro et de P57, toutes les versions telles que P63, t.IV, p.16; P3, t.II, p.17; P53", p.121 et P58, t.I, p.273 ont rapporté cette cérémonie de délimitation.

b.– Le nom du village où l'on a élevé la borne est Sraḥ Ket pour les unes et Sraḥ Kaev selon les autres.

Revenons maintenant aux faits. Au XVIe siècle, a-t-il existé entre le Cambodge et le Siam un accord sur leur frontière commune à l'Ouest du Cambodge? Si cet accord a existé, où se trouve aujourd'hui la borne? En l'état actuel de notre connaissance, nous n'avons de renseignements d'aucune autre source pour confirmer ce fait historique. La pierre servant de borne-frontière, était certes chose sacrée à cette époque, mais depuis trois ou quatre siècles, elle aurait pu avoir été déplacée, enterrée ou même détruite par des habitants pour une raison ou pour une autre. Sans une découverte fortuite, la question posée ci-dessus serait restée sans réponse.

A la fin du siècle dernier, A.Pavie fut chargé d'installer la ligne télégraphique en Indochine et au Siam. Le 15 juin 1883, il arriva dans la région de Sraḥ Kaev et il écrivit à J.Harmand, Consul et Commissaire de la République Française à Bangkok en ces termes[16]:

«La frontière du Royaume du Cambodge était autrefois à mi-chemin de Vatana à Srakéo, en un lieu désert aujourd'hui, autrefois populeux, nommé Ang Sinha.[17]

«Il y a six mois à peine on y pouvait voir encore la borne en grès servant de limite.

«A son sujet, les mandarins laotiens ont dit ceci:

«Précisément à l'époque à laquelle nous avons été prévenus que vous alliez par ici, venir faire le télégraphe, le roi de Siam en toute hâte, a envoyé l'enlever, nous l'avons mise sur un char attelé de buffles, elle est maintenant à Bangkok.»

«C'est bien sûr avec intention qu'ils ont tenu ce propos en ma présence au chef de la mission; ils n'ont pas été surpris lorsqu'il les a foudroyés du regard mais ont eu un rire presque niais, amusant.»

Il semble que les Thailandais, ayant appris que le Français allait passer à travers la région et sachant combien la domination siamoise était peu légitime, aient ordonné d'enlever toute trace de l'ancienne occupation khmère.[18]

Nous voyons que la version de Vāṃṅ Juon et la lettre d'A.Pavie concordent sur le nom de

[16] *Mission-Pavie*. Carton 10, Registre n° 50. A. Pavie; 1883. Notes, Inscriptions, Lettre d'A. Pavie à Monsieur Harmand, Consul et Commissaire de la République Française à Bangkok, pp. 35–36. Cf. La carte n°VII. Itinéraires de Mongkol Borey à Srakéo et de Chantaboun à Srakéo, Vatana et Kratt, levés par Auguste Pavie, dans *Mission-Pavie, Indochine*, 1879–1895, p. 120.

[17] A corriger en Ang Sinla; Cf. *Mission-Pavie, Indochine*, 1879–1895, p. 120. La carte n° VII. Aujourd'hui, cette localité s'appelle Ra ān Silā.

[18] Cf. Lettre de J. Harmand au Ministre des Affaires Etrangères à Paris, datée du 16 février 1883, au sujet de «limitations de frontières entre le Cambodge et le Siam». *Correspondances Politiques, Siam*, t.IX, 1883–1885, pp. 51–59.

l'endroit où se trouvait la borne: Ra āṅ Silā Pāda pour l'une, Ang Sinla pour l'autre, dans la région de Sraḥ Kaev. Cette concordance nous conduit à conclure que:

a.– La pierre signalée par A.Pavie pourrait être la borne-frontière entre le Cambodge et le Siam au XVI[e] siècle.

b.– On peut supposer que les membres de la commission présidée par Vāṃṅ Juon ignoraient l'existence de cette pierre et il est donc probable que la rédaction de ce passage, ainsi que celle de toute la version, se fondent sur des manuscrits anciens.

3.– Un autre fait historique relaté par les chroniques est l'intervention d'Européens au Cambodge à la fin du XVI[e] siècle. Voici la traduction du passage tiré de la version de Vāṃṅ Juon, t.IV, pp. 287–288:

«Deux Européens, l'un nommé Vessa, l'autre Vilo, fils adoptifs du roi Mahindarājā revinrent du Laos où ils avaient fait du commerce. Ils rencontrèrent Paramarājā Cau Bañā Tan', fils cadet [de Mahindarājā] et Braḥ Bhagavattī Srī Cakrabatti au village de Tuol Aṅguñ. Ils furent mis au courant de tous les évènements[19], puis ils décidèrent de prendre l'affaire en main. Alors (le prince Bañā Tan') chargea huit gardes du corps adroits et armés d'accompagner les deux Européens de Duol Aṅguñ à Srī Sajhar. Les deux Européens ordonnèrent aux huit hommes de se cacher avec leurs armes, puis ils entrèrent (dans la ville) pour vendre leurs marchandises aux mandarins qui étaient au service de Braḥ Rām. Ayant appris leur arrivée, celui-ci les fit appeler et les fit entrer (dans le palais). Ils entrèrent sans crainte ni respect. Ayant appris qu'ils étaient les fils adoptifs de Mahindarājā, son ennemi, Braḥ Rām Joeṅ Brai décida de s'en débarrasser, d'autant plus qu'il détestait beaucoup les Européens; il résolut de les faire tuer. Les huit hommes mis au courant du projet meurtrier, avertirent les deux Européens. Ceux-ci, étant sur leurs gardes, se préparèrent à flatter Braḥ Rām afin de gagner sa confiance. Ils l'engagèrent à aller chasser dans la forêt située au sud (du palais). Braḥ Rām accepta et dit en cachette à ses hommes de confiance: «Quand nous aurons levé le gibier, tirez, que le coup frappe les deux Européens à mort. A une heure avancée de la nuit[20], les Européens ordonnèrent aux huit hommes armés de se glisser et de surprendre Braḥ Rām. Ils tirèrent sur Braḥ Rām et sur ses hommes qui moururent cette nuit-même. Après 3 ans de règne, Braḥ Rām mourut le onzième jour de la lune décroissante, du mois de Phalguna, en l'année du Coq neuvième de la décade, 2141 de l'ère bouddhique, 1598 de l'ère chrétienne.»

Toutes les versions des chroniques sont unanimes sur cette intervention européenne; cependant nous remarquons qu'il y a une légère différence d'une version à l'autre. Cette différence si petite qu'elle soit présente un grand intérêt pour l'historien, dans le travail de classement des chroniques. Dans le premier groupe, certains auteurs n'ont pas précisé le nombre exact d'Européens, certains autres ont eu le tort de signaler qu'il n'y en avait qu'un seul. Appartiennent à ce groupe P53, p.131; P3, t. II, p.24; P58, t.II, p.283; Robal Khsat, p. 72b; MEP, t.I, p.73; P65, t.I, p.21 et DV, t.XXIV, pp. 8–10. Dans le second groupe, on a précisé qu'il s'agissait de deux Européens, l'un nommé Sarès ou Ves, l'autre Vilo ou Velo. Ce sont les versions de Vāṃṅ Juon, P57, t.I, p.51 et P63, t.V, p.1.

[19] En particulier de la mort du roi Saṭṭhā et de l'usurpation du roi Braḥ Rām.

[20] DV, t.XXIV, pp. 8–10, raconte cet assassinat d'une autre façon. Cf. Mâk Phoeun, *Chroniques royales du Cambodge (de 1594 à 1677)*. Collection de Textes et documents sur l'Indochine XIII, *EFEO*, Paris, 1981, p. 223, n.1.

Revenons maintenant aux témoignages européens, espagnols et portugais. A propos des études faites sur ces documents, nous pouvons citer deux travaux fondamentaux, le premier: A.Cabaton, *Brève et véridique relation des évènements du Cambodge*[21], Paris, 1914, et le second: B.P.Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle d'après les sources portugaises et espagnoles*, Paris, 1958. Nous n'entrerons pas dans les détails, et ne présenterons qu'un bref résumé de cet évènement historique dont deux hommes, dénommés par les chroniques khmères Sarès et Vilo, furent les héros.

Dans Vilo ou Velo, on reconnaît aisément le nom d'un Portugais, qui s'appelait en réalité Diogo Veloso.[22] Il était né vers 1560 à Amarante. Il serait arrivé au Cambodge vers 1582–1583, puis travailla à la cour du roi Saṭṭhā. Au bout d'un certain temps, le roi lui accorda sa confiance et lui donna la main de sa «cousine». Sarès désigne l'Espagnol Blas Ruiz de Hernan Gonzalès.[23] Ce sont les deuxdernières syllabes du dernier nom qui sont devenues *Sarès* ou *Ves*[24] en Cambodgien. Il était né à La Calzada et il avait 22 ou 23 ans lors de son arrivée au Cambodge au début de 1593. Il fit la connaissance de Veloso à la cour et tous les deux devinrent favoris du roi. Le 20 juillet 1593, Veloso fut chargé de porter une lettre à Manille pour solliciter une aide militaire des Espagnols contre l'invasion siamoise. Après son départ, la capitale Laṅgvaek fut prise par le roi Naresuon. Le roi Saṭṭhā s'enfuit au Laos, Ruiz fut fait prisonnier et expédié avec des religieux européens par voie de mer à Ayuthya. Au large, Ruiz et ses compagnons se soulevèrent, tuèrent les Siamois, s'emparèrent de leur jonque et ils débarquèrent à Manille peu avant le 20 juin 1594.[25] Quant à Veloso, qui n'était pas au courant de tout ce qui s'était passé à la cour cambodgienne, il rentra à Longvêk et fut également fait prisonnier par le roi Naresuon. Celui-ci l'emmena à Ayuthya par voie de terre vers avril 1594. Une fois arrivé dans la capitale siamoise, Veloso réussit à persuader le roi de l'intérêt d'une négociation avec les Espagnols qui pourraient éventuellement intervenir en cas d'attaques birmanes et qui permettait un commerce avec Manille. Naresuon se décida à envoyer au gouverneur des Philippines une ambassade composée de Siamois et de Veloso qui jouait le rôle d'interprète. Sa jonque quitta Ayuthya peu après le 8 octobre 1594 et arriva à Manille le 10 juin 1595.[26]

[21] Nous citerons cet ouvrage par A. Cabaton.

[22] B.P. Groslier, *Ibidem*, pp. 35–36. A. Cabaton, *Ibidem*, p. 104.

[23] B.P. Groslier, *Ibidem*, p. 37; A. Cabaton, *Ibidem*, p. 104.

[24] Les auteurs cambodgiens ont transformé le nom de Gonzalès en *Sarès*: la première syllabe *gon* a disparu, la consonne *z* est devenue *s* et *l* est devenue *r*. Dans certaines versions (P58, p. 283; DV, t. XXIV, p. 8), on l'appelle *ves* ou *viss*, cela pourrait provenir de l'erreur d'un copiste qui aurait noté *v* pour *r*, car les deux consonnes ont très peu de différence en khmer. Cette solution paraît préférable à celle de M.B.P. Groslier, *op.cit*, p. 37, n.3, qui voudrait que *Vess* ou *Vassah* dérive de *Blas*.

[25] B.P. Groslier, *Ibidem*, p.39.

[26] B.P. Groslier, *Ibidem*, p.39. Il semble que la durée de 8 ou 9 mois soit trop longue pour voyager d'Ayuthya à Manille, car pour venir de Manille jusqu'à Phnom Penh, la jonque espagnole a mis à peu près un mois ou un mois et demi. (Cf. B.P. Groslier, *Ibidem*, p.41.). Ce retard pourrait être dû à l'ambassadeur siamois qui, ayant appris à Malacca l'exploit de Ruiz Blas, voulut négocier les marchandises sur place et refusa de continuer son chemin jusqu'à Manille.

Les auteurs espagnols ne sont pas d'accord sur les dates d'arrivées de Ruiz Blas et de Veloso aux Philippines.

San Antonio disait: «Dans le même temps que cette ambassade dirigée par Veloso parvint à Manille, entrèrent conjointement avec elle, en une autre jonque, Blas Ruiz, Pantaléon Carnero et Francisco Machado.» «J'arrivais à cette époque aux Philippines, c'était à la mi-juin de nonante cinq (1595): je fus présent à l'audience de l'ambassade qui fut bien reçu et obtint le succès que je dirai tout à l'heure.» (Cf. A. Cabaton, *Ibidem*, pp. 105–106.)

Mais d'après De Morga (Sucecos, éd. Retana, pp. 35–37), cette ambassade arriva à Manille en 1594. (Cf. A. Cabaton, *Ibid.*, p. 106, n.1).

Vers le 20 janvier 1596, avec l'accord du gouverneur par intérim Luis Pérez Dasmariñas, une troupe d'environ 120 hommes répartis sur trois bâtiments quitta Manille pour le Cambodge. Malheureusement elle fut aussitôt dispersée par une tempête. Ruiz seul put arriver à Phnom Penh. Veloso et son équipage ne purent gagner cette ville que vers la mi-mars. Ils apprirent alors qu'il y avait sur le trône du Cambodge, un usurpateur, Braḥ Rām Joeṅ Brai. A Phnom Penh, le 12 avril 1596, un violent incident opposa les Espagnols et les marchands chinois et brûlèrent les maisons du quartier chinois. Ne se sentant pas très tranquilles, les Espagnols décidèrent d'aller présenter des excuses à Braḥ Rām Joeṅ Brai, à Srī Sandhar. Après quelques semaines de négociations, l'atmosphère devint très tendue et Veloso décida d'assassiner le roi Joeṅ Brai, ce qui fut fait dans la nuit du 12 au 13 mai.[27] Puis Veloso et Ruiz décidèrent d'aller chercher le roi Saṭṭhā au Laos, contre l'avis des autres Européens. Ils quittèrent Phnom Penh au début du mois de juillet, et atteignirent Quang Tri au Vietnam le 21 août. Au début d'octobre 1596, ils arrivèrent à Vientiane, où ils apprirent la mort de Saṭṭhā et de son fils aîné Jai Jeṭṭhā. Il ne restait que les second fils de Saṭṭhā, Cau Bañā Tan' et quelques membres de la famille royale. Veloso et Ruiz les persuadèrent de rentrer dans leur pays. Bañā Tan' fut couronné à Srī Sandhar dans l'année 1598.

Pour la suite de l'histoire de l'intervention européenne au Cambodge au XVI° siècle, nous laissons aux lecteurs le soin de consulter les deux ouvrages signalés ci-dessus.

Après ce bref exposé établi à partir des sources européennes, nous pourrons examiner ce que les chroniques ont pu conserver. Il y a trois points communs aux deux traditions:

a.– Les noms des deux Européens sont conservés et bien reconnaissables, malgré les déformations qu'ils ont subies: Gonzalès est devenu *sarès*, Veloso est devenu *Vilo* ou *Velo*.

b.– Les deux Européens sont venus du Laos;

c.– L'assassinat du roi Rām Joeṅ Brai a eu lieu pendant la nuit.

Les points de convergence garantissent ici une bonne conservation des évènements, qui ne peut guère s'expliquer que par une tradition écrite.

Certes les auteurs khmers et les Espagnols n'avaient pas le même point de vue sur chaque fait. Veloso et Ruiz, pour les Cambodgiens, étaient des alliés objectifs du roi Saṭṭhā, étant ses fils adoptifs, alors que dans les archives espagnoles, ils sont considérés simplement comme des serviteurs de l'Espagne. C'est ainsi que l'incident entre les Castillans et les Chinois à Phnom Penh ne touchant pas directement les Khmers, a été négligé par les chroniques.

Il est fort probable que San Antonio ait commis une erreur en disant que Veloso et Ruiz Blas sont arrivés en même temps à Manille, car il n'était pas possible que la jonque de Ruiz Blas mît 15 mois pour aller du Cambodge jusqu'aux Philippines. En outre, nous ne pouvons pas tenir pour vraie la date indiquée par De Morga, pusique Veloso est arrivé à Manille en même temps que San Antonio.

[27] Au sujet de l'assassinat de Braḥ Rām Joeṅ Brai, les auteurs espagnols disant que ce roi se préparait à faire massacrer Veloso et les siens, M.B.P. Groslier écrit à la page 42: «N'oublions pas toutefois qu'il s'agit de narrateurs partiaux et désireux de justifier la conduite ultérieure, plutôt facheuse, de leurs compatriotes.»

Cette remarque s'applique mal à ce cas précis, puisque le rapport des Espagnols est confirmé par les Annales khmères. Ainsi selon:

–KK, t.I, p. 46 et P3, t.II p. 24: «Braḥ Rām Joeṅ Brai eût l'intention d'assassiner les deux Européens. Mais, ces derniers, ayant appris cela, le surprirent et le tuèrent.»

–VJ, t.IV, p.287: «Du fait que les deux Européens étaient alliés du roi Saṭṭhā et d'autant plus qu'il détestait beaucoup les Européens, Braḥ Rām Joeṅ Brai résolut de les faire tuer.»

Cependant, cela ne signifie pas que le roi restait indifférent à ce genre de probleme qui nuisait aux activités économiques du pays; on le voit en effet prendre des dispositions pour que de pareils incidents ne puissent pas se reproduire. On peut par exemple citer la lettre d'un roi khmer[28] adressée ā l'empéreur du Japon en 1605 A.D. Voici la dernière partie du message[29]:

.... «Si le Japon éprouve de l'affection pour le Cambodge et désire réellement que les deux pays entretiennent des relations amicales, qu'il ne laisse pas venir trop de jonques japonaises faire le commerce au Cambodge, parce que les Japonais qui viennent y faire le commerce ne cessent de tourmenter et de molester les habitants, de leur dérober les biens en cachette et de leur faire toutes sortes de misères. Qu'il ne laisse venir qu'une ou deux jonques apportant les messages royaux du Japon, et que le principal chef de jonque mette aux fers tous les Japonais de l'équipage, et qu'il soit porteur d'un sceau du Japon. C'est alors que le roi du Japon fera preuve de réels sentiments d'affection pour le Cambodge et de son désir d'entretenir avec ce pays des relations amicales.

De plus, lorsque le chef de jonque Yayiyamon sera arrivé au Japon, que le Japon l'autorise à retourner (au Cambodge) parce que le chef de jonque Yayiyamon est un volontaire (*khñom āsā*) au service de sa Majesté le roi du Cambodge.»

On observera que cette lettre royale ne figure dans aucune version des chroniques, sans doute parce que les faits économiques les laissent en général indifférentes.

Nous avons signalé plus haut que les annales de pagodes peuvent apporter des renseignements intéressants. Voici un texte du début du XVII° siècle, d'autant plus utilisé par les historiens européens qu'il est somme toute seul connu de son espèce, qui présente un intérêt autant historique que social et qui s'intitule *Rioeṅ Sauvatār Vat Sampuk* «l'histoire de la pagode de Sambok».[30] Apparemment, d'après le titre, il s'agit seulement d'une charte de dotation à la pagode de Sambok, de l'actuelle province de Kraceḥ. Mais en fait, elle comporte deux parties: la première parle de la construction de la pagode de Sambok et la seconde, du tribut offert au roi de l'Eau et au roi du Feu.[31]

Voici le résumé de la première partie:

En 1523 de la grande ère, soit 1601 AD, en l'année du Boeuf, le dixième jour de la lune décroissante, du mois de Māgha, le roi Srī Suriyobarṇa, par ferveur bouddhique, décida de construire des pagodes dans les régions éloignées de la capitale. Alors, il ordonna à Brah Māggārājja[32] et à l'Ukñā Kāmmādhirāja de prendre ses biens pour construire dans la province de Sambok, un temple, une grande statue de Buddha[33] et des *stupa* servant de porte du royaume.[34]

[28] C'est le roi Srī Suriyobarṇa qui régnait de 1602 à 1618 A.D.

[29] N. Peri, Essai sur les relations du Japon et de l'Indochine aux XVI° et XVII° siècles, *BEFEO*, t.XXIII, pp. 129–130. (La traduction de la lettre est dûe à G. Coedès.)

[30] L'Ecole Française d'Extrême-Orient en possède une copie sous la cote P8.

[31] A. Leclère, Mémoire de ....sur une charte de fondation d'un monastère bouddhique où il est question du Roi du Feu et du Roi de l'Eau, Paris, 1903. *Ext. des comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1903; Cf. A. Leclère, Légende Djaray sur l'origine du Sabre Sacré Conservé par le Roi du Feu. *Revue Indochinoise*, n°6, n.s. mars 1904, Hanoï, pp. 366–369.

[32] A. Leclère, op. cit, p. 4, a lu Mataréach. Je crois que le mot se lit *māggarājja*, provenant du sanskrit *marga* + *raja* «roi des chemins».

[33] Le mot *Brah ji* désigne la grande statue de Buddha. Cf. S. Tandart, *Dictionnaire Cambodgien-Français*, Phnom Penh, 1935, p. 81; J. Guesdon, *Dictionnaire Cambodgien Français*, Paris, 1921, p. 522.

[34] C'est là qu'on installait le premier poste officiel de contrôle où l'on recevait des messages officiels venant du Laos. Cf. *infra*. pp. 10–11.

Une fois que la construction fut achevée, le roi chargea le Braḥ Māggarāja et l'Ukñā Kāmmādhirājja d'emmener[35] à la pagode quarante familles d'esclaves[36] qui avaient fait preuve de fidélité et de dévouement à son égard. Ces familles, selon la décision du roi, étaient chargées de veiller sur le temple, sur la grande statue de Buddha et sur les *stupa*.

Alors, le roi Srī Suriyobarṇ daigna appeler le Samṭec Braḥ ariya Gāthā[37], Samṭec Braḥ Nagavan[38] lequel fut chargé de veiller sur la porte du royaume avec les quarante familles d'esclaves.

La moitié des taxes imposées aux marchands de bétel, de vannerie, de vaisselle, des plateaux de bois, de tissus, de malles de bois, arrivés dans la région, devait aller dans le budget de la pagode, l'autre moitié dans celui du gouverneur.

Le texte énumère ensuite les terrains, les *braek*[39], les lacs et les bois qui furent offerts à la religion bouddhique.

L'Ukñā Vaṅsā Anjit fut chargé de rassembler les *kumlos*[40] pour couper du bois, du rotin, du chaume destinés à l'entretien du temple, de la pagode afin que la religion bouddhique ne soit pas déshonorée. Dans les temps à venir, que tous les mandarins préservent la religion bouddhique, que les biens matériels de la pagode ne soient pas détériorés.

S'il y avait des messages du roi ou de la reine du Laos, il fallait les traduire, et avec deux parasols et une litière[41], le gouverneur avec tous les agents devaient les recevoir et les accompagner.

L'histoire de Sambok nous fait connaître en plus de la construction du temple de Sambok, une œuvre religieuse du roi Srī Suriyobarṇa omise par les chroniqueurs, l'importance du Bouddhisme dans la société khmère au XVIIe siècle et l'administration aux confins du royaume. La présence à la frontière de ces deux autorités, religieuse et civile, est corroborée par les notes du marchand hollandais Gérard Van Wusthof, qui voyageait à travers la région de Sambok au début du mois d'août 1641[42]:

[35] Il semble qu'on ait tort de traduire systématiquement le mot *pros* par «affranchir» ou «libérer», car le sens du mot dépend absolument du contexte. Il s'agit ici non pas d'un affranchissement, mais simplement d'un changement de maître d'où le changement de statut de ces esclaves. Cf, A. Leclère, *Les Codes Cambodgiens*, t.I, pp. 171–172. Pourquoi le roi décida t-il de choisir parmi ceux qui lui étaient fidèles? Nous comprenons qu'il y a peut-être deux raisons: l'une sur le plan physique, les travaux accomplis quotidiennement pour la pagode étant moins pénibles qu'ailleurs, et l'autre sur le plan spirituel, en faisant leurs devoirs, ces esclaves accumulaient des mérites pour leurs vies futures.

[36] Nous avons choisi le mot «esclave» pour traduire le mot khmer *khñuṃ* dont le statut est plus proche de celui des serviteurs.

[37] L'ancien titre du chef de pagode.

[38] Le texte précise qu'il s'agit de *Maha Saṅgha raja* «roi des bonzes». Il avait probablement sous son autorité tous les bonzes de la circonscription de Sambok

[39] Ce sont des cours d'eau naturels ou artificiels qui relient le fleuve aux étangs. Grâce aux *braek*, pendant la saison des pluies, l'eau de fleuve remplit les étangs et pendant la saison sèche, elle coule des étangs vers le fleuve. Le système des *braek* permet de régulariser le débit du fleuve et d'enrichir tous les ans la terre de l'arrière-berge avec des alluvions déposées par l'eau du fleuve. Cf. J. Delvert, le *Paysan cambodgien*, p. 62.

[40] Nous pensons que le copiste a écrit par erreur *kumlok* au lieu de *kumloḥ* qui désigne une catégorie d'esclaves de pagode Cf, A. Leclère, Les Codes cambodgiens, t.I, p.172, n.3.

[41] C'est la traduction du mot *rąjadhyąna*, un terme du vocabulaire royal qui correspond au terme populaire *są ḷeṅ*. C'est un composé sanskrit, *rāja* + *dhyāna*. L'auteur s'est trompé en utilisant *dhyāna* «méditation» au lieu de *yāna* «véchicule».

[42] F. Garnier, Voyage inconnu des Neerlandais du royaume du Cambodge au pays de Louwen, *Revue de la Société de géographie*, sept-oct, 1871, pp. 254–255.

«Sombaboer[43] est gouverné par un Radia Pourson[44], qui a sous ses ordres un Tévinia et des Nappra.[45] Ce fonctionnaire[46] remplace le roi pour toutes les affaires courantes, comme se trouvant sur les frontières du Cambodge et du pays de Louwen[47], il est en même temps le chef des prêtres. Toutes les barques qui montent ou qui descendent le fleuve ont à rendre compte à Sombaboer de leur cargaison et de leurs passagers, et doivent faire quelques cadeaux, si elles ont besoin d'aide pour le passage. Nous fîmes hommage au gouverneur d'un certain nombre de petits miroirs, ce qui nous mit en grande faveur auprès de lui.»

Tout ce que nous avons exposé dans les pages précédentes laisse entendre que les chroniques modernes, à part le problème de chronologie, contiennent une part de vérité sur les faits, ce qui est contraire à la thèse de M.Vickery qui, dans son travail[48] «*Cambodia after Angkor, the Chronicular evidence for the fourteenth to sixteenth centuries*», affirme que la partie de la chronique qui traite de la fin du règne de Nibbānapada jusqu'au roi Ang Cand est purement fictive[49], que le prince Jāy Jeṭṭhā, fils de Saṭṭhā n'a pas existé[50] et que les auteurs des chroniques récentes ont crée leur histoire de toute pièce.

Nous pensons au contraire que les auteurs de chroniques se sont efforcés de retracer tant bien que mal l'histoire du Cambodge à partir des documents qu'ils avaient à leur disposition. Le jugement de M.Vickery sur les annales khmères, en ce qui concerne le XVI[e] siècle, pourrait être soumis à révision, car les quelques inscriptions de l'époque que, selon toute vraisemblance les chroniqueurs ignoraient, le contredisent. Ce sont:

a.– les deux inscriptions d'une galerie des bas-reliefs d'Angkor Vat,
b.– l'inscription de Vatta Nagar à Kambaṅ Cām (K82),
c.– les inscriptions modernes d'Angkor n[es] 2 et 3.

a.– A Angkor Vat, il y a deux inscriptions très courtes, gravées sur les murs de la galerie des bas-reliefs. Ces inscriptions ont fait l'objet d'un article de G.Coedès, publié dans le *Journal Asiatique* en 1962, fasc.2, pp. 235–248, intitulé «la date d'exécution des deux bas-reliefs tardifs d'Angkor Vat».

Nous reproduisons ici, le texte translittéré et la traduction de G.Coedès:

«I. Face orientale, aile septentrionale:

braḥ pāda Mahāviṣṇuloka thve bvuṃ dān srac nau phen byar luḥ thleṅ rāja braḥ pāda stac braḥ rāja onkāra parmmarājādhirāja rāmādhipati parmmacakrabartt[i]rāja pre braḥ mahīdhara nā rājasilpi punaḥ chlak phen niyāy anu.........kuṃluṅ aṣṭasaka maminakṣatra buddhabāra purṇṇami bhadrapadda.

[43] C'est le village de Sambor, situé environ à 20km au nord de Sambok.

[44] les mots khmers notés par Van Wusthof ont été d'abord déformés par son interprête qui était malais. Par conséquent, d'après le contexte, *Pourson* vient probablement du composé *raja* + *paṃroe* qui signifie «envoyé du roi».

[45] Probablement un *baña* et des dignitaires religieux, car dans les inscriptions d'Angkor Vat, les titres de certains religieux débutent par l'expression *anak braḥ*. Cf. IMA, XXI, l.27–28, *BEFEO*, t.LX, p.179.

[46] E. Aymonier, *Le Cambodge*, t.I, pp. 299–303, donne le détail de l'administration du Royaume du Cambodge à la fin du XIX[e] siècle.

[47] Le Laos.

[48] Thèse en vue du titre de «Doctor of Philosophy», soutenue en décembre 1977 à l'Université de Yale, vol.I, 550 p, vol.II, 203p.

[49] M. Vickery, *Ibidem*, p.293.

[50] M. Vickery, *Ibidem*, pp. 238–239 et pp. 251–252.

Traduction:

S.M.Mahāviṣṇuloka n'avait pas encore achevé deux panneaux; lorsque monta sur le trône S.M.Braḥ Rājaonkāra Paramarājādhirāja Rāmādhipati Paramacakravartirāja, il chargea Braḥ Mahīdhara, des artisans royaux, de sculpter sur les panneaux un récit . . . en l'année çaka huitième (de la décade), année du Cheval, mercredi, pleine lune de Bhadrapada.»

«II. Face septentrionale, aile orientale:
vraḥ pāda mahāviṣṇuloka thve bvuṃ dān saṃrac nau phdān byar thleṅ rāja vraḥ pāda saṃtec vraḥ rājaoṅkāra parmmarājādhirāja ta parmmapavitra oy chlāk niyāy osā saṃrac nā luḥ ta ekacatvara-aṣṭapañcasaka kurnakṣatra pūrnnamī phalguṇa ādityabāra saṃrac nu rppyaṅ bhnāk tai byar mum ru vreṅ.

Traduction:

S.M. Mahāviṣṇuloka n'avait pas encore achevé deux panneaux; lorsque monta sur le trône S.M.Braḥ Rājaoṅkāra Paramarājadhirāja Paramapavitra, il fit sculpter un récit. On s'efforça de le terminer en un-quatre-huit-cinq çaka, année du Porc, pleine lune de Phālguna, dimanche. Les deux galeries et balustrades furent achevées solidement comme dans le passé.»

Les deux inscriptions sont ainsi datées respectivement de 1546 et 1564 A.D. (Julien). On remarquera que plus de quatre siècles après sa mort, les Khmers pouvaient encore attribuer correctement le temple d'Angkor Vat à son roi constructeur appelé par son nom posthume Mahāviṣṇuloka, qui était Suryavarman II.[51] On peut estimer que cette reconnaissance dépasse la mémoire humaine. Il est intéressant de noter que le nom du roi qui ordonna de sculpter les bas-reliefs correspond exactement à celui cité par les chroniques modernes. Dans la première inscription, le roi s'appelait *braḥ pāda sṭac braḥ rājaoṅkāra parmmarājādhirāja rāmādhiputi parmmacakrabarttirāja*, dans la seconde, *vraḥ pāda saṃ*tec vraḥ *rājaoṅkāra parmmarāja ādhirāja ta parmmapavitra*.

Selon la version de Vāṃṅ Juon, t.III, p.190, ce roi s'appelait Braḥ Cand Rājā et son nom de sacre était Braḥ Paramarājādhirāja[52] rāmādhipatī, ce qui correspond au nom du roi cité par la première inscription. Après avoir remporté la victoire sur le roi Kân il règna de 1529 à 1567. Cela montre que le nom du roi n'a pas été inventé et que les renseignements utilisés par les auteurs de chroniques ne pouvaient provenir que d'une mémoire écrite.

b.– A Vatta Nagar de la province de Kaṃbaṅ Cām, il y a une stèle du XVI° siècle portant deux textes, l'une en langue khmère, l'autre en pali.[53] Examinons d'abord l'inscription en langue khmère.

[51] D'après la légende khmère, le temple d'Angkor Vat fut construit par Braḥ Biṣṇukāra, sous le règne du roi légendaire, Braḥ ketu Mālā. Cf. *Recueil de contes et légendes cambodgiens relatifs à l'origine historique et géographique*, fasc V, lère éd. P.Penh, 1963, pp. 1–27. Cf. *Chroniques royales du Cambodge*, vol.I, chap. VI.

[52] Les autres versions de chroniques l'appellent par le même nom.

[53] J. Filliozat, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1969, pp. 93–106.

Texte:

(1) subbham astu 1488 (2) saka khāl nakṣatra (3) catudasī uposa (4) ttha āsādha candra vāra (5) mūlanakṣatrachā (6) yā bīr do paṣcīm (7) saṃtec ukñā (8) yasya śrī śaugandhapada (9) sthāpaka braḥ mhā sīrīka (10) dhātu āy jaiyabi (11) rasāktī thve mhā vīhāra (12) semā ver kuṃ añ (13) mhā nāgasena pavītra.

Traduction:[54]

(1) Que le bonheur soit! En 1488 (2) *saka*, année du Tigre, (3) quatorzième jour, vigile (4), du mois d'Āsādha, un lundi (5) Mula Naksatra, (6) l'ombre étant de deux (mesures) inclinés vers l'Ouest[55], (7) le Saṃtec Ukñā (8) yasy Srī Saugandhapada (9) fondateur de l'excellente grande fortunée (10) relique à Jaiyabi (11) rasakti, a fait construire le grand monastère (12), poser les *sima*[56] et il l'a confié au Kaṃ añ (13) Mahānāgasena pabitra.

Donc en 1566 A.D., il y avait un Saṃtec Ukñā yasy Srī Saugandhapada qui était fondateur du *stupa* et du temple situé dans l'enceinte de Vatta Nagara, temple jadis consacré au Buddha Jaiyabirasakti. Il reste maintenant à savoir, à travers ce titre, le rang social qu'occupait le fondateur.

M.J. Filliozat a fait remarquer que le mot *yasy* est un mot inconnu[57], mais que selon M. Au Chhieng, il «paraît correspondre à un terme de classification des dignités qui est *yasy* et précise le rang hiérarchique de l'Ukña ou «dignitaire» en question.»

L'opinion de ce dernier nous paraît fort acceptable, car *yasy* vient du pali *yasa* qui signifie «gloire, renom». Quant à l'expression Saṃtec Ukñā, elle n'indique que le rang du dignitaire. Enfin, Sri Saugandhapada est un terme de dignité et il peut être également l'indication d'un rang dans la hiérarchie.

Le texte khmer garantit que Sri Saugandhapada, avec ce titre d'Ukña, ne pouvait pas être un roi régnant. Revenons maintenant au texte pali dont les six premières lignes nous donnent des indications précises sur ce personnage.

Texte[58]:

(1) siddhir astu – siri sogandhapadādhināmmo
(2) patto raññо ca dhammiko mahāparamma nibbānapada
(3) nāmo vipasano anāvilo acalpasāda buddhasā-
(4) sane khattiyakaññā upasikā varajeṭṭhā va khattiyā
(5) rūpasobhā bhiriyā tasya rājaputti ekapitā[59]
(6) dve khattiya bahūsaddhā puññaṃ katva labhissantaṃ

....

[54] Voulant rester plus près du texte khmer, notre traduction diffère partiellement de celle de M.J. Filliozat.

[55] M.R. Billard nous a communiqué la date correspondante dans le calendrier solaire: lundi matin, 1er juillet 1566 julien.

[56] Cf. M. Giteau, *Le bornage rituel des temples bouddhiques au Cambodge*, publ. de l'EFEO, vol. LXVIII, 1969, 153p.

[57] J. Filliozat, *Comptes rendus*......, p. 104.

[58] Nous remercions M. Claude Jacques qui nous a aidé a comprendre ce texte.

[59] M.J. Filliozat a lu *eka(dhu)tạ*.

Traduction:

Que le succès soit! Celui qui a obtenu du roi[60] Mahāparama Nibbānapada, fidèle au *dharma*[61], le nom éminent de Srī Sogandhapada, est tranquille, sans trouble, pur, a atteint le *vipassana*[62] de la doctrine bouddhique. Son épouse, née du même père, fille de roi, est une belle princesse, excellente aînée, c'est une princesse, une fidèle bouddhique. Les deux princes, avec beaucoup de foi, ayant fait des mérites obtiendront[63].........

Remarquons que le terme *ekapitā* «qui a un seul père» signifie que Sri Sogandhapada et son épouse sont nés du même père, (mais de mères différentes). Comme elle était *rājaputti* «princesse», Sri Sogandhapada l'était aussi. Enfin leur titre de prince est confirmé par le mot *dve khattiya* «les deux princes».

Les deux inscriptions parlent sans aucun doute, du même personage. Ce prince était le fils d'un roi dont le nom posthume était Mahāparama Nibbānapada.

Qui était-ce roi?

Comme sur cette période, nous ne disposons pas d'autres sources que les chroniques, il n'est pas possible de donner une réponse non problématique. Toutefois, trois versions de chroniques[64] placent la mort du roi Ang Cand Paramarājā, l'auteur de deux courtes inscriptions d'Angkor Vat étudiées ci-dessus, en l'année du Tigre.[65] Il est donc probable que Mahāparama Nibbānapada soit le nom posthume de ce roi Ang Cand, fondateur de Laṅvaek, capitale du Cambodge au XVI° siècle. Si cela est vrai, la mort de ce roi devrait avoir survenu avant le 1er juillet 1566, date de l'inauguration du monastère de Vatta Nagara.

Examinons maintenant l'interprétation de cette stèle par M. Vickery. A la page 230 de son travail, il écrit:

«Si nous nous tournons d'abord vers la partie khmère de l'inscription, nous trouvons qu'en l'année du tigre 1488/1566 un dignitaire de haut rang (Saṃtec Ukñā) avec le titre de Srī Saugandhapada fut le fondateur d'une relique et d'un monastère dans un site. Or dans les chroniques la date 1488/1566 marque la mort d'Ang Cand.

Il semble très probable, cependant que l'inscription consacre un monument funéraire à Ang Cand et que le nom posthume Nibbānapada, plutôt que de désigner le prédécesseur

[60] M.J. Filliozat a mis en note: «D'après une correction, *putto* au lieu de *patto*, suggéré par M.Au Chhieng, on aurait simplement à entendre que le personnage désigné était «fils de roi», ce qui s'accorderait bien avec le fait qu'il est *khattiya* ainsi que son épouse, «fille de roi, princesse» *rajaputti*. C'est possible, mais cette correction n'est pas nécessaire.

[61] M.J. Filliozat traduit *dhammiko* par «le nom religieux». Cette traduction n'est possible qu'en supposant l'emploi de nominatif à la place du génitif pour le nom et l'épithète du roi.

[62] Le mot signifie «inspection» qui est la lumière intuitive apparaissant brusquement et révélant la Vérité sur l'impermanence, sur la misère et sur l'impersonnalité de tous les phénomènes corporels et mentaux de l'existence. *Cf.* Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pali*, Paris, 1961, p. 265.

[63] La suite de l'inscription parle de l'installation, par Sri Sogandhapada, de la relique sur une tour du temple de Jayabirasakti (Vatta Nagara) et de ses voeux pour sa vie future.

[64] Les trois versions sont celles de Vatta Kok Kāk, Vatta Sitpūr et Robal Khsat.

[65] Selon SP, t. III, p. 5, la mort du roi était en l'année du Tigre, 1488 de la grande ère; Robal khsat, fasc. 1, p. 70a, en l'année du Tigre, 1488 de la grande ère (il faut corriger le chiffre 4 de la colonne des dizaines en chiffre 8 pour que cela soit cohérent avec le reste du texte); KK, t. I, p. 41, en l'année du Tigre, 1524 de la grande ère (cette version s'est trompée de 36 ans dans le millésime).

d'Ang Cand comme certaines parties de l'analyse du texte le laisseraient penser, appartiendraient véritablement à Ang Cand lui-même, ainsi que je concluais ci-dessus sur d'autres bases.

Le Saugandhapada de l'inscription khmère est naturellement le même nom que le Sogandhapada du pali et aussi le même que le Sugandhapada des chroniques et s'ils désignent la même personne, l'interprétation de Filliozat signifie qu'Ang Cand était responsable de la reconstruction de ce temple qui devint son monument funéraire. Cela signifie aussi que les chroniques peuvent être confuses sur le titre Sugandhapada, lequel, plutôt qu'appartenant au frère d'Ang Cand, aurait été un autre titre d'Ang Cand lui-même.»

De ces analyses, M. Vickery a tiré la conclusion suivante[66]:

«Les noms posthumes par lesquels il semble être désigné sont bien connus dans les chroniques.......Nibbānapada comme le premier roi de la période post-angkorienne et So(u)gandhapada comme le frère aîné d'Ang Cand qui régna au début du XVI° siècle. L'analyse du texte et de la chronologie a fourni cependant la preuve que le règne de Nibbānapada fut déplacé et qu'à l'origine, il appartient au XVI° siècle.»

Dans la démonstration de M. Vickery, il y a deux confusions:

1°–Il a reconnu que Saṃtec Ukñā Saugandhapada était un dignitaire de haut rang, et quelques lignes plus bas, il a affirmé que le Saugandhapada de l'inscription khmère, celui du texte pali et celui des chroniques désignent le même roi.

2°– Il a abrégé le nom de Mahāparama Nibbānapada en Nibbānapada, pour affirmer ensuite que les chroniqueurs modernes ont fait de ce roi du XVI° siècle, le premier roi de la période post-angkorienne.

M. Vickery écrit dans son travail à la page 252[67] que le prince Jăy Jeṭṭhā est fictif, parce que ce nom ne figure que dans les chroniques récentes et qu'il ne se trouve ni dans les mémoires des Espagnols, ni dans le fragment de chronique offert au roi du Siam en 1808 et traduit en langue thaie.[68] M. Vickery accorde trop de confiance à ces documents qui pourtant comportent des lacunes.

Cependant, grâce à trois inscriptions de l'époque, nous pouvons apporter des confirmations sur la famille du roi Saṭṭhā.

Voyons maintenant ce qu'en disent les chroniques[69]:

«Le roi Saṭṭhā naquit en 1543 A.D. de Braḥ Paramarājā et de la reine Braḥ Sujāti Strī. En 1579, après la mort de son père, il fut consacré roi sous le nom de Braḥ Mahindarājā. Son épouse nommée Bau qui avait été Anak Mnāṅ fut élevée au rang de la première reine sous le nom de Braḥ Bhagavatī. Avant le couronnement en 1576 A.D., elle donna naissance à un prince nommé Jăy Jeṭṭhā, et en 1580 un autre prince nommé Cau Bañā Tan qui par la suite fut appelé Paramarājā.[70]»

[66] M. Vickery, *Ibidem*, pp. 229–230.

[67] M. Vickery, *Ibidem*, pp. 206–211.

[68] La version originale est en langue khmère, elle fut offerte au roi Braḥ Buddha Ẏat Hvā Culālok en 2351 de l'ère Bouddhique, soit 1808 A.D. Cette version est différente de celle qui a été offerte par le roi Aṅg Eṅ en 1796, signalée par G. Coedès dans son article «Essai de classification des documents historiques cambodgiens . . . . .», *BEFEO*, t. XVIII, 9, p. 16; Cf, La collection en langue thaie de *Braḥ Juṃ Baṅsavatar*, Edition Guru Sabhā, t. XLIV, pp. 231–242.

[69] Nous suivons la version de Vāṃṅ Juon, t. IV, pp. 206, 229, 232 et 239.

[70] Cf. VJ, t. IV, p. 270.

«En 1585, l'autre épouse de Saṭṭhā, l'Anak Mnāṅ Baeṅ donna naissance à Cau Bañā Ñom. Enfin en 1586, le roi Saṭṭhā abdiqua et mit sur le trône du Cambodge ses deux fils Jăy Jeṭṭhā et Bañā Tan'.»

Selon l'inscription d'Angkor Vat IMA n°2, le nom de la mère du roi qui correspond à Saṭṭhā au lieu de Sujāti Strī était Srī Sujātā. Comme les significations des deux mots Sujāti et Sujātā sont presque équivalentes[71], cela prouve que la déformation des noms des rois par les chroniques modernes est minime.

L'inscription d'Angkor Vat IMA n°3, 1.9, donne comme nom du roi de Saṭṭhā, Braḥ Jăy Jeṭṭhādhirāja oṅkār Paramarājādhirāja. La première partie de cette expression, Jăy Jeṭṭhādhirāja est reprise par les chroniqueurs comme le nom du roi avant son couronnement et le terme Jeṭṭhā, par altération phonétique donne le mot Saṭṭhā. En 1583, l'auteur de l'inscription du Bhnaṃ Pākhaeṅ[72], Saṃtec Braḥ Rājamuni l'a également appelé par le même nom Jăy Jeṭṭhādhirāja, tandis que le mot Paramarājā, qui suit *oṅkạr* est son nom-titre, lequel est repris par plusieurs versions des chroniques.[73]

Quant au nom de sa première épouse, Braḥ Bhagavatī[74] et celui de son fils, Braḥ Paramarājā (Cau Bañā Tan'), ils sont également attestés par la même inscription aux lignes 33 et 61 respectivement:

«*Saṃtec Braḥ Bhagavati srī cakkrabatti arggarạja mahesi braḥ bidharnindra jeyya rạja debi sri dharmma dhitạ pabitra*» et «*Saṃtec braḥ paramarạjạdhirạja*».

Cette inscription a fourni un autre détail qui nous paraît capital, puisqu'il montre que les chroniques ont conservé les faits authentiques. Sur la face B, à la ligne 27, on a gravé *Saṃtec Braḥ Rājadebi pabitra biyr braḥ aṅg*» les deux augustes épouses royales», qui peuvent correspondre à Braḥ Bhagavati et à Anak Mnāṅ Baen[75] des chroniques. Mme S. Lewitz[76] n'a pas pris garde au mot *biyr* «deux» dont pourtant elle donne l'orthographe moderne *bir*[77] et traduit l'expression ci-dessus par «S.M. la reine». De même, elle traduit par le «petit prince»[78] l'expression *braḥ rạjaputra* qui ne comporte aucune indication de nombre (et par conséquent le nombre des princes est tout à fait indéterminé) et qui ne précise en rien l'âge du prince.

Les inscriptions d'Angkor Vat IMA 2 et 3 et celle du Bhnaṃ Pākhaeṅ portent chacune la date d'un fait historique déterminé. Elles permettent donc en plus de la vérification des noms et de la généalogie de la famille royale, comme nous l'avons montré plus haut, la correction de la chronologie qui est l'un des problèmes fondamentaux des chroniques modernes.

Commençons d'abord par l'IMA n° 2. De la ligne 10 jusqu'à la ligne 13, on peut lire: «En 1499 de la grande ère, l'année du Boeuf, le samedi quatorzième jour de la lune croissante du

[71] Dans l'usage khmer, les mots *srī* «prosperité, fortune» et *strī* «femme, épouse» ont le même sens de «femme» Les deux composés *sujān* (*su* «bien» + *jāti* «naissance») et (*su* «bien» + *jātā* «fille») ont presque la même signification.

[72] Cf, KHIN Sok, *Deux inscriptions tardives du Bhnam Pākhaeṅ K465 et K285*, *BEFEO*, t. LXV, pp. 271–280.

[73] Cf. KK, t. I, p. 43; P3, t. II, p. 18; SP, t III, p. 6; P65, p. 17; P64[1], p. 6.

[74] Mme S. Lewitz n'a pas mentionné ce mot. Cf, *Textes en Khmer moyen. Inscriptions modernes d'Angkor 2 et 3*, *BEFEO*, t. LVII, p. 113.

[75] Il est probable que l'auteur de l'inscription ait utilisé le mot *brah rājadebi*, pour désigner les épouses du roi, sans faire distinction entre la reine et l'épouse secondaire.

[76] S. Lewitz, *Ibidem*, p. 117.

[77] S. Lewitz, *Ibidem*, p. 111, n. 12.

[78] S. Lewitz, *Ibidem*, p. 117.

mois d'Asādha[79], j'apprenais[80] que le Roi[81], mon fils, par dévotion réparait ce Braḥ Bisṇuloka[82] de l'ancien Kambuja afin qu'il fût parfait comme autrefois.»

Cette inscription nous laisse entendre que le roi Saṭṭhā a été couronné roi avant juin 1577. Voilà un repère. Si nous examinons de près le texte de l'IMA n°3, de la ligne 16 à la ligne 21, nous verrons que les travaux de réparation du temple d'Angkor Vat se situent au début de son règne.[83] Par conséquent, il est très probable que le roi Saṭṭhā monta sur le trône au début de l'année 1577. Parmi les chroniques modernes, seule la version de Vatta Sitpūr place correctement le couronnement en l'année du Boeuf, 1499 de la grande ère.

Ensuite, grâce également à l'IMA n° 3, 1.54, nous pouvons corriger la date de naissance du Prince Paramarājā (Bañā Tan'), qui est le mercredi quatorzième jour de la lune décroissante, du mois d'Asādha, en l'année du Lièvre, 1501 de la grande ère, correspondant au mercredi 22 juillet 1579 Julien. Il n'y a que deux versions, celle de Vatta Kok Kāk et P64[1] qui ont correctement daté la naissance de ce prince en l'année du Lièvre.

Enfin, le couronnement des deux fils de Saṭṭhā n'a pas pu être célébré avant le dimanche 12 juin 1583 A.D. grégorien, date à la quelle un grand dignitaire religieux, Samṭec Braḥ Rājamuni, exprimait encore à travers une inscription[84] son souhait que le roi Jay Jeṭṭhā eût son fils pour successeur.

Maintenant examinons les renseignements laissés par les Européens cités par M. Vickery, qui sont les suivants:

«The Europeans[85] left Cambodia by ship and travelled to Sinoa, Cochinchina. From there they went overland to Laos. The old king and his elder son and daughter had died. His younger son with his mother, aunt, and grandmother were still there. They offered to take him back to Cambodia, but the family at first objected because he was the sole heir and the trip was dangerous.»

Il n'est pas très difficile d'identifier les principaux personages cités dans ce passage. «The old king» était le roi Saṭṭhā[86], le «elder son» le prince Jay Jeṭṭhā et la «daughter», si elle n'était pas une fille du roi, pourrait être sa bru, l'épouse de Jay Jeṭṭhā, puisque d'après cette même source[87], un des fils de Saṭṭhā avait pour épouse une fille du roi du Laos. Enfin le «younger son» était Bañā Tan'. Si nous supposons que le prince Jay Jeṭṭhā était fictif, le roi Saṭṭhā n'aurait eu que deux fils. Dans ce cas comme le texte disait que le plus âgé, c'est à dire

[79] Le samedi 29 juin 1577 A.D. julien.

[80] L'auteur de ce texte est Samṭec Braḥ rāja mātā mhā kalyāna vattī srī sujātā uttaṃa jāti ksatrī braḥ mahā upasikā ratna pabitra, qui était la reine mère du roi Jay Jeṭṭhā alias Saṭṭhā.

[81] Il est vrai que la reine peut avoir appelé dans une inscription, peut-être gravée longtemps apres les faits cites, son fils, roi, même s'il ne l'était pas effectivement au moment où il faisait réparer le temple d'Angkor Vat. Cependant on peut tenir pour vraisemblable qu'un simple prince ne pouvait s'attaquer à une tâche aussi considérable et que le pouvoir royal lui était nécessaire. Ceci est d'ailleurs confirmé par l'IMA n°3.

[82] Le temple d'Angkor Vat.

[83] La partie de la phrase que nous comprenons «début du règne du roi Saṭṭhā» est la suivante: *mangi ambi kāl jā prathaṃm samtec braḥ Mahā upāsaka pān thlen svoy rāj sampātta gron rāja pravenī noḥ*. Mme S. Lewitz l'a compris autrement: «lorsque S.M. le grand *upāsaka* monta sur le trône et devint protecteur de la lignée princière». Cf, S. Lewitz, *Ibidem*, p. 112.

[84] Cf, KHIN Sok, *Ibidem*, p. 273.

[85] M. Vickery, *Ibidem*, p. 207. Cf, Blair and Robertson, *The Philippines Islands . . . .*, vol. XV, pp. 142–145.

[86] M. Vickery préfere le no nmer Jay Jeṭṭhā.

[87] A. Cabaton, *Brève et véridique relation des evènements du Cambodge . . .*, p. 126 et p. 131.

Paramarājā Bañā Tan', était mort, il ne reste que le plus jeune qui était Bañā Ñom, âgé d'une douzaine d'années en 1596.[88] Alors, il était trop jeune pour être consacré roi du Cambodge en 1597.

La comparaison des données des chroniques avec celles des inscriptions et des documents européens nous montre que les annales cambodgiennes qu'elles soient modernes ou anciennes, contiennent certes des lacunes dues aux causes suivantes:

a.– les auteurs des chroniques n'ont jamais reçu de formation appropriée, d'où le manque de discernement, ce qui explique la présence dans les chroniques, des passages légendaires tels que la naissance du roi Kan, l'histoire du Ghlāṃṅ Mīoeṅ par exemple.

b.–les conditions de travail de ces auteurs: ils étaient souvent dépendants du pouvoir royal, d'où leur partialité.

c.–la transmission de ces annales d'une génération à l'autre se faisait toujours par une copie manuscrite. Alors les documents sur lesquels sont fondés les travaux des chroniques modernes n'étaient que des copies comportant éventuellement des erreurs et des ajouts accumulés au cours des siècles: d'où en particulier la déformation des noms des rois et la divergence dans la chronologie.

Malgré cela, les chroniques modernes conservent encore des traits authentiques comme par exemple le nom du roi auteur de deux inscriptions de la galerie du bas-relief d'Angkor Vat, ceux des membres de la famille du roi Jay Jeṭṭhā et l'intervention européenne au XVI° siècle. G. Coedès, après avoir lu *Brève et véridique relation des événements du Cambodge*......d'A. Cabaton, a modifié son jugement sur les chroniques khmères, jadis trop sévère, en écrivant ceci[89]:

«Ces récits cambodgiens[90] contiennent des erreurs manifestes. Ainsi, Blas Ruiz et Diego Belloso ne sont «venus du Laos» qu'après avoir tué l'usurpateur et après toutes sortes de pérégrinations. Il est néanmoins curieux de constater avec quelle exactitude les meilleures recensions rapportent le nom des étrangers, leur qualité de fils adoptifs de Apram Langara[91] (Belloso avait épousé une des cousines du roi), la date de leurs exploits et, en gros, la marche des évènements: assassinat de l'usurpateur et restauration de la dynastie légitime. Cette constatation contribuera peut-être à corriger le jugement, d'une sévérité exagérée, qu'on aime à porter sur la valeur des sources indigènes de l'histoire du Cambodge.»

[88] Cf. *supra*, p. 16.

[89] G. Coedès, Compte rendu de *Brève et véridique relation des événements du Cambodge, par Gabriel Quiroga de San Antonio, BEFEO*, t. XIV, 9, p. 47.

[90] Les chroniques cambodgiennes.

[91] C'est le roi Saṭṭhā. Cf. B.P. Groslier, *Ibid*, p. 17; A. Cabaton, *Ibid*, pp. 101.

UN ÉPISODE IGNORÉ DE L'HISTOIRE DU PROTECTORAT DE L'ANNAM EN 1909

PAR

NICOLE LOUIS-HENARD

Le *Văn Thơ Cách Mạng đầu thế-kỷ XX* de DẶNG THAI MAI, paru à Hanoi en 1961 donne p. 315 une poésie du HUỲNH THÚC KHÁNG[1], écrite en 1910 et intitulée:

Gặp bạn (cố đạo) mới bị đày ra Côn-lôn
Tặng linh mục ĐỖ QUANG LỊNH.

«Quyền nước còn hèn, quyền giáo thấp,
«Trí thân chua mở, trí dân ngây.
«Làng nô, lũy quyết xô nền đổ
«Chữ thập cờ toan dựng xứ này.
«Sóng gió tứ bề thông biển mới,
«Giông mua một góc cõi tù đày.
«Này bầu tâm sự ra sao đây?
«Muôn mối tơ tằm chửa kéo dây.

«Nợ bầy như núi trả chưa rồi,
«Gặp chắc, không dè giữa đảo côi.
«Âu Á tư triều đà hiệp một,
«Khổng, Gia học giới nỡ chia đôi.

[1] Huỳnh Thúc Kháng (1876–1947) était originaire de la province de Quảng-nam où il fit des études traditionnelles. Très tôt il sympathisa avec les lettrés tels Phan Bội Châu et Phan Châu Trinh. Dès 1906 il s'initia à la culture moderne et compta parmi les affiliés au mouvement nationaliste Duy Tân. En 1908 il soutint le mouvement dit «révolte des impôts» au Centre Vietnam. Il fut arrêté et exilé à vie à Poulo-Condore, dont il fût cependent libéré en 1921.

En 1926, il fût élu Président de la Chambre des Représentants du Peuple dont il démissionna l'année suivante pour prendre la direction du journal Tiếng Dân (La Voix du Peuple) dont il resta rédacteur en chef pendant seize années. Au moment du coup de force japonais, en Mars 1945, il déclina l'offre qui lui était faite d'entrer au Conseil des Ministres. L'année suivante, il participa au Gouvernement d'Union Nationale, où il occupa la charge de Ministre de l'Intérieur, et lorsque Hồ Chí Minh vint négocier en France, il assuma les fonctions de Président par intérim. Au début de la résistance contre les Français, il fût envoyé en mission dans la zone des combats. Il y tomba malade et revint mourrir dans sa province natale en 1947 (Trần Văn Giáp- Ng Tường Phượng – Nguyễn Văn Phú – Tạ Phong Châu: *Lược Truyện Các Tác-gia Việt Nam* Tập II. Khoa học xã hội. Hà-nội 1972).

«Ruột rà nước thấm tình giao mật,
«Ngày tháng thoi đưa của báu rơi.
«Trò chuyện hôm nay nên nhớ mãi,
«Bên kia bờ biển sóng vang trời.

Rencontre d'un ami (un prêtre) qui vient d'être exilé à Poulo-Condore (1910) Dédié au Père Đỗ Quang Lịnh.

Faible est le pouvoir, humble est la religion,
Peu clairvoyants sont les puissants, pauvre d'esprit est le peuple.
Asservis sont les villages, écroulées sont les bases,
La bannière des Croisés s'étend sur le pays.
Vents et marées devaient changer la mer,
Pluies et tempêtes menèrent à l'exil.
Comment dire notre désarroi,
Par quel fil démêler l'écheveau.

Une montagne de devoirs qui ne sont pas remplis,
Une rencontre imprévue sur ce coin de l'horizon.
L'Orient et l'Occident se rencontrent sur les quatre mers,
Pourquoi confucianistes et chrétiens se heurtent-ils?
Nos cœurs purs sont noyés de larmes,
Jour après jour file la navette du temps.
Nos échanges d'aujourd'hui nous feront souvernir toujours,
Du rivage, la-bas, où les vagues résonnent sous le ciel.[2]

L'auteur de l'ouvrage, ĐẶNG THAI MAI, donne dans une longue note de bas de page, le commentaire suivant:
«ĐỖ QUANG LỊNH,[3] qu'on avait l'habitude d'appeler Cụ (Cha) LỊNH, originaire de Đức-thọ (Hà-tịnh) était un prêtre, bon représentant du monde catholique patriote du début de ce siècle. ĐỖ QUANG LỊNH, ainsi que deux autres prêtres, Cụ TƯỜNG (NGUYỄN TUÒNG?) et Cụ ĐỒNG (NGUYỄN THẬN ĐỒNG ?) étaient de fervents disciples de l'appel de PHAN BỘI CHÂU. Ils ont participé à la propagation des idées de lutte contre les Français lors du mouvement Duy-tân.

Ces trois personnages furent déportés au bagne de Poulo-Condore. Cụ TƯỜNG y est mort. Cụ LỊNH et Cụ ĐỒNG furent graciés quelques années plus tard, mais restèrent en Cochinchine, ne voulant pas demander aux autorités du Protectorat et à la Cour de Huê, la permission de retourner dans leur village natal.»

L'enrôlement de chrétiens dans la résistance au pouvoir colonial avait déjà été signalé, pour le Nghệ-an, par le Résident Supérieur de L'Annam. E. GROLEAU dans le rapport de fin de séjour (N° 107 du 11-2-1911)[4] qu'il adressa au Gouverneur Général lorsqu'il partit en congé administratif. On y lit:

[2] Huỳnh Thúc Kháng a d'abord écrit cette poésie en sino-vietnamien, puis l'a lui-même traduite en vietnamien. Nous avons fait une adaptation des deux textes pour tenter de rendre au maximum la pensée de l'auteur.

[3] «HUỲNH THÚC KHÁNG, comme les autres patriotes qui avaient été à l'Ile à la même époque et qui avaient un patriotisme opiniâtre, des idées démocratiques, une intelligence aigué, dit de lui: –«Mr ĐỖ est fort en chinois sur les idées nouvelles qu'il connait bien. Il n'est pas aveuglé par la religion comme d'autres». ĐẶNG THAI MAI. Ibid.

[4] FO 3/56. A.O.M.

«Les chefs du mouvement étaient parvenus, d'une part à enrôler dans leur parti, à l'aide de promesses d'appui futur et de protestations d'amitié, sans doute aussi de compromissions plus matérielles, plusieurs prêtres ou cathéchistes indigènes du Nghệ-Tĩnh et à exercer, par leur moyen, une action politique étendue sur la partie de la population catholique de cette région, population que l'on pouvait le moins s'attendre à voir pactiser avec les représentants d'un parti qui avait toujours été hostile, exclusivement composé de ses ennemis de caste et de religion, de ses persécuteurs de la veille et vraisemblablement du lendemain. Par l'intermédiaire de ces prêtres une propagande efficace, dirigée contre nous était répandue dans les milieux catholiques, et des subsides élevés, dont le but et l'usage étaient manifestement connus des souscripteurs, étaient versés par eux et venaient grossir les ressources mises à la disposition du parti de CƯỜNG-ĐẾ.»

Les trois religieux dont parle E. GROLEAU sont-ils les mêmes que ceux célébrés par HUỲNH THÚC KHÁNG dans sa poésie?

Après recherches, nous pouvons sans grand risque d'erreur répondre par l'affirmative, bien que les noms que donne ĐẶNG THAI MAI et ceux que nous avons relevés ailleurs ne correspondent pas exactement. En effet, seuls trois prêtres autochtones du vicariat du Tonkin Méridional furent mis en état d'arrestation en 1909 – le 12 Juin, à Vinh, par le Résident de la province de Nghệ-an qui les remit à la «Justice indigène» – et envoyés à Poulo-Condore.

Après avoir étudié cette affaire, il ne nous a pas semblé inintéressant d'en montrer le déroulement, d'autant qu'elle se plaçait dans un contexte politique, religieux et révolutionnaire dont on ne peut la détacher. Ceci nous a conduit avant de traiter de l'affaire elle-même, à faire très succintement le point sur la situation du milieu colonial, du milieu catholique et du milieu révolutionnaire en 1909.

Après son installation en Indochine, la France n'assurait en principe, dans les pays de protectorat, qu'un contrôle sur le fonctionnement de l'ancienne administration locale. Chaque pays devait y conserver ses caractéristiques propres.

En Annam, (en vertu du traité de 1884 Article 3.5.11), la France n'avait qu'un Résident Général demeurant à Huê, qui devait assurer l'exercice régulier du Protectorat, les affaires extérieures du royaume, les douanes, les travaux publics et les services qui exigeaient l'emploi d'ingénieurs ou d'agents européens.[5] Quant à l'administration des provinces, elle restait sous la tutelle des fonctionnaires vietnamiens. Ceux-ci étaient au nombre de cinq dans chaque circonscription, le Tổng-đốc chef de province assisté d'un administrateur (Quan bộ), d'un juge (An-sát), d'un inspecteur de l'enseignement (Đốc-học) et d'un commandant (Lañh-binh). Quant aux impôts, ils devaient continuer à être collectés par l'administration locale sous le contrôle de la Cour Huê et du Protectorat.

Si certains fonctionnaires, et parmi eux, le Résident Général Paul BERT (1886) ou surtout le Gouverneur Général J–M de LANESSAN (1891–1894), adoptèrent une politique qui consistait à maintenir les institutions locales propres au Vietnam et cherchèrent à faire tomber les barrières qui les séparaient des lettrés et des mandarins – cette politique dite d'association fut mal perçue par l'intelligentsia vietnamienne– d'autres Européens voulaient au contraire faire prévaloir une «politique d'assimilation» consistant à imposer au pays conquis, des institutions qui peu à peu auraient supplanté les structures sociales traditionnelles.

[5] H. Russier, H. Brenier: *L'Indochine Française*. Paris 1911. p. 309.

Dans les dernières années du XIX° siècle, partisans de l'une et de l'autre méthodes s'étaient efforcés de faire prédominer leur point de vue. Il en était résulté un certain flottement qui avait été ressenti par l'intelligentsia indochinoise aussi bien qu'européenne. C'est ainsi que si certains journalistes défendaient le système colonial, d'autres s'érigeaient en défenseurs des autochtones. On en trouvera un exemple dans les *Lettres Tonkinoises* publiées en 1903 pour attirer l'attention du Gouverneur Général Paul BEAU[6] sur le mécontentement des populations autochtones dû aux exactions d'un mandarinat mal recruté et mal payé «moins agent d'administration que de fiscalité et d'exaction».

> «Pour l'indigène, pas d'état civil, pas de cadastre, pas de justice; en un mot, pas d'organisation administrative qui permette une répartition plus équitable des impôts, une perception régulière; mais l'arbitraire dans la répartition, dans la perception, abandonnés en fait aux petits mandarinots, agents de pillage et d'exaction et de pires violences; juges eux-mêmes des plaintes que soulève leur rapacité . . .».[7]

Déjà, E. GIRET avait écrit dans le *Courrier d'Haiphong* du 22 Avril 1902:

> «Les indigènes paient à leurs congénères collecteurs d'impôts au moins le double des impôts qu'ils ont à verser au Protectorat».

Devant cette situation, les Résidents chefs de province, qui le plus souvent possédaient mal ou ne connaissaient pas la langue, s'en remettaient à des interprètes et ne pouvaient ou ne voulaient pas intervenir dans les relations entre les mandarins et les populations locales.

Il en résulta un mécontentement général qui s'exacerba encore plus lorsque fut connue dans tout l'Extrême-Orient, la victoire navale des Japonais à Tsoushima sur l'armada russe qui avait fait précédemment escale dans la baie de Cam-ranh, au centre Vietnam, pour se ravitailler en se rendant vers les côtes de la Russie d'Extrême-Orient.

Dans le pays, les cœurs se gonflèrent de joie et d'espoir. Les mouvements insurrectionnels s'amplifièrent et d'autres naquirent. Ils trouvèrent des appuis parmi de nombreux lettrés ou anciens mandarins, dont l'un des plus connus est PHAN CHÂU TRÌNH[8] qui en 1906, dans un réquisitoire adressé au Gouverneur Général P. BEAU, et resté célèbre[9], stigmatisait le régime colonial qui écrasait les populations d'impôts et qui ne les protégeait pas contre les exactions des mandarins.

Cette opposition au régime colonial se doublait d'une volonté de modernisme qui s'affirmait dans tous les domaines. C'est ainsi que l'on pouvait voir les jeunes gens parcourir le pays, armés de ciseaux pour couper les longs cheveux des hommes, signe d'un attachement «désuet, vieillot et stérile» aux principes de la Chine antique. Les jeunes s'habillaient de plus en plus à l'européenne, condamnaient les prosternations en usage jusqu'alors et cherchaient à convaincre les masses de se soulever pour demander une diminution des impôts qui avaient

[6] Paul BEAU, Gouverneur Général titulaire du 15 Octobre 1902 au 1° Juillet 1905, puis du 6 Décembre 1906 au 26 Juillet 1906.

[7] Publication de *L'Indochine Républicaine* par K.J., avec une préface de E. GIRET Directeur de *L'Indochine Républicaine*. Hanoi, Septembre 1903, Imprimerie Express, lettre p. 2 intitulée: *Pour l'Indigène*.

[8] Pour la vie et l'œuvre de ce lettré, voir Thu Trang: *Những Hoạt Động của PHAN CHÂU TRÌNH tạiPháp 1911/1925*. Sudestasie, Paris 1983.

[9] La traduction de ce mémoire, faite par E. Huber, figure dans le *B.E.F.E.O.* VII (1907), pp 166–175.

subi une forte croissance sous le gouvernement de Paul DOUMER[10], du fait des réalisations ferroviaires et routières.

Un rapport manuscrit, sans lieu ni date, adressé en 1907 au Bureau de l'Asie à Paris[11] donnait une vue très pertinente de l'atmosphère qui régnait en Indochine:

> «Il faut donc que les motifs de mécontentement local ajoutés à ceux d'ordre général aient poussé le peuple d'Annam si pacifique à des manifestations du genre de celles qui se sont produites (couper les cheveux pour rompre avec le passé). Il faut également que les promoteurs du mouvement aient pû exercer leurs critiques d'une façon péremptoire sur des actes récents.»

La situation politique n'était pas bonne et se compliquait de difficultés pour le Gouvernement Général, qui, en Septembre 1907, détrônait l'empereur d'Annam THÀNH THÁI, pour le remplacer par son fils DUY TÂN.

En 1908, après deux mauvaises récoltes en Annam, une partie de la population, entraînée par PHAN CHÂU TRỈNH à l'intérieur du pays, et encouragée par PHAN BỘI CHÂU[12] de l'extérieur, se dirigea vers les chefs lieux de provinces pour demander aux résidents locaux le dégrèvement de leurs impôts.[13] La répression fut sévère et eut un retentissement jusqu'à la Chambre des Députés à Paris.[14]

Ces événements laissèrent les administrateurs méfiants et, en 1909, ils surveillaient d'un œil vigilant les territoires dont ils avaient la charge. Dans leurs rapports au Résident Supérieur, ils écrivaient en substance, qu'il n'y avait rien de particulier à signaler, que tout était calme et les populations paisibles. Ils restaient cependant en éveil, appréhendant la période anniversaire des événements de l'année précédente. C'est ainsi que dans la province de Vinh (Nghệ-an), le Résident DESTENAY s'était inquiété de la session du concours littéraire de Nghệ-an et Hà-tĩnh qui devait avoir lieu le 18 Mai 1909 et qui devait voir converger vers le chef-lieu tous les candidats, au nombre de 4.000 environ, et dont certains seraient accompagnés des membres de leurs familles. Il craignait qu'à l'occasion de cette manifestation très importante, quelques agitateurs envoyés par les réformistes PHAN BỘI CHÂU et PHAN CHÂU TRỈNH ne se glissassent dans la foule et ne provoquassent des émeutes.[15]

[10] Paul DOUMER fut Gouverneur Général de 1896 à 1901. Il s'occupa de la réforme des finances et de la création d'un système de communications par la construction de routes et d'ouvrages d'art. A. Brébion, *Dictionnaire de Bio-bibliographie*. p. 132. Le financement des grands travaux avait été alimenté par les impôts indirects qui augmentèrent considérablement avec la création des monopoles du sel, de l'alcool et de l'opium et par un emprunt de 200 millions lancé en Métropole.

[11] Archives Nationales, S.O.M. Indochine, Nouveau Fonds, Carton 50, dossier 598.

[12] Une étude a été faite sur ce lettré par George BOUDAREL: *Mémoires de PHAN BỘI CHÂU, traduction et notes*, extrait de *FRANCE-ASIE/ASIA*, n° 194–195, 3° et 4° trimestre 1968, vol XXII, n° 3–4.

[13] Nguyễn Thế Anh: *Phong trào kháng thuế miền trung năm 1908 qua các châu bản triều DUY-TÂN* (Les mouvements contre les impôts au Centre-Vietnam à travers les documents rouges du règne de DUY-TÂN), Saigon 1973.

[14] Interpellation adressée au Ministre des Colonies par Francis Dehaut de Pressensé (*Journal Officiel de la République Française*, du 19 Mars 1909). Après les condamnations faisant suite aux événements de 1908, Mr de Pressensé adressa au Gouverneur Général Albert SARRAUT, une lettre dans laquelle il lui transmettait le mémoire de PHAN CHÂU TRỈNH demandant l'amnistie pour les Vietnamiens arrêtés en 1908. *Bulletin de la Ligue des Droits de l'Homme*. Section Indochine. Année 1913–1914, p. 88.

[15] Rapport 408. FO 3/55 A.O.M.

Il faut dire que cette même année, il avait déjà fallu faire face à des bandes d'insoumis se livrant au «brigandage», menées par le ĐỘI-QUYÊN, le ĐỘI-PHU et le THẦY-ĐỊA, qui faisaient des incursions dans les villages.[16] Dans le Nghệ-an et le Hà-tĩnh sévissaient également ÂM-VÕ et TỬ-NGÔN des fidèles du chef révolutionnaire PHAN BỘI CHÂU.[17]

Partout, et en particulier dans la région du Yên-thế[18], la population locale était prise entre deux feux: entre les troupes coloniales accompagnées des miliciens autochtones d'une part et les guérilleros d'autre part.

> «D'un côté, les troupes régulières ont brûlé de nombreuses maisons, rasé les haies de bambous de plusieurs villages et incarcéré les notables. Si les pirates s'arrêtent chez eux, s'ils ne les dénoncent pas, ils sont punis par les autorités. S'ils les dénoncent, ils sont victimes des vengeances des pirates.»[19]

D'autre part, certaines actions de partisans, comme l'enlèvement de M. VOISIN (6 Juillet 1909)[20] par les troupes de ĐỀ THÁM[21], alors que cet agent technique se déplaçait en

[16] Ces deux derniers seront arrêtés par la population du huyện de Yên-thành (Rapport n° 8 du 26 Juin 1909. A.O.M. FO 3/55).

[17] Rapport du Résident Supérieur au Tonkin au Gouverneur Général, en date du 11 Février 1911. A.O.M. FO 3/55.

[18] Pour cette région de la province de Bắc-giang, qui commence à une cinquantaine de kilomètres au nord-est de Hanoi, voir Ngô Vi Liễn: *Nomenclature des communes du Tonkin*, Hanoi 1928.

[19] Ce passage est extrait d'un rapport manuscrit, sans signature, ni lieu ni date et intitulé «La situation au Phúc-yên présente quatre points difficiles». Il se trouve dans le fonds Klobukowsky (F. 694, Archives Départementales de l'Yonne) et d'après le contenu annexe du dossier, il semblerait être le rapport fait au Gouverneur Général par le Khâm-sai LÊ HOAN, Tổng-đốc de Hải-dương. D'abord chargé de lutter contre le Đề Thám au Yên Thế, il fut plus tard accusé de compromission, puis de trahison. Mais en Avril 1910, il fut reconnu innocent par le Conseil d'enquête. A. Brébion: *Dictionnaire de Bio-bibliographie*, p. 230.

[20] Par le télégramme n° 311 en date du 6/07/09 Adressé au Ministre des Colonies par le Gouverneur Général Klobukowsky, on peut lire «. . . il est tombé aux mains de six pirates embusqués dans un village, qui l'ont ligoté et emporté sans lui faire aucun mal. Je notifie que la vie sauve est promise contre libération immédiate de notre compatriote . . .»

[21] HOÀNG HOA THÁM dit ĐỀ THÁM, né au Yên-thế vers 1860 était fils de dissident. Après avoir servi dans une bande de Pavillons Noirs qui était descendue s'installer dans la Moyenne Région au nord du Delta tonkinois – où son habileté tactique et son courage le firent considérer très vite comme un héros national – il se soumit aux autorités françaises en 1884. Il fut interné, mais repartit dans sa région natale et reprit le combat. Le Colonel GALLIENI négocia avec lui afin de le faire revenir à Bắc-ninh, mais bientôt il s'enfuit de nouveau. C'est alors qu'on envoya contre lui la colonne du Lieutenant-colonel PEROZ. Traqué, il réussit à s'échapper une fois encore. Ces courses-poursuites grandissaient sa renommée. Aussi, dans l'espoir de satisfaire ses appétits, le Gouverneur Général Paul DOUMER lui alloua en 1901 des concessions et même des subsides pour la mise en culture de ses terres. Malgré la propriété d'un «fief» très étendu dans lequel il pouvait lever des impôts, il ne cessa d'être en rapport avec PHAN BỘI CHÂU et CƯỜNG ĐỂ et se chargea d'alimenter les foyers de rebellion. En 1909, le Lieutenant-colonel BONIFACY et le Khâm-sai LÊ HOAN furent chargés de le réduire. Il échappa constamment aux poursuites grâce à l'aide apportée par ses partisans et par les populations autochtones. De 1910 à 1913, il ne fit plus parler de lui et l'on apprit son assassinat par des émissaires de LƯƠNG TAM KỲ, chef de bande chinois (A. Brébion: op. cit. p. 193. Correspondance de A. Klobukowsky. F. 694 à 698 A.D.Y.).

Malgré ses démentis, on savait que le ĐỀ THÁM était en relation avec le Japon et qu'il cherchait à intéresser ce pays à sa cause, puisque lors d'un accrochage de l'armée avec les partisans, dans un village du Yên-thế appelé Nhĩ làng, on avait trouvé une sacoche contenant une lettre rédigée en caractères chinois, adressée par le ĐỀ THÁM à l'empereur du Japon, et qui débutait ainsi:

«HOÀNG HOA THÁM, habitant de l'An-nam à

S.M. l'Empereur du Japon,

Le 18 du 7° mois de l'année Kỷ-dậu (Août 1909). Je viens solliciter de votre Majesté la faveur d'avoir pitié de notre pays d'An-nam . . .»

pousse-pousse, sans escorte, pour payer les ouvriers qui travaillaient à la construction d'une route, ou l'attaque par des partisans du poste de Hòa-bình pour se procurer des armes (3 Août 1909)[22], firent grand bruit dans la presse et provoquèrent une poussée de colère chez les Européens de situation modeste qui se considéraient comme propriétaires du Tonkin et qui devinrent très violents.

La presse quotidienne traçait aussi de la situation, des tableaux alarmants et parfois exagérés qui confortaient les lecteurs vietnamiens dans l'idée que les Français étaient en mauvais posture.[23]

Pour compliquer la situation, le Protectorat était en butte à des difficultés économiques importantes. D'autre part, il était dans les projects de ne pas renouveler les contrats de monopoles de l'alcool, du sel et de l'opium qui arrivaient à expiration.[24] Or ces contrats étaient source d'énormes profits pour les sociétés qui en avaient pris les fermages.

De même, il était question de supprimer des postes de fonctionnaires des directions de services locaux, jugés inutiles et dispendieux.

Cette menace de suppression des monopoles et de certaines postes administratifs entraina une très vive opposition de la part des fonctionnaires menacés et des bénéficiaires des Régies.

Des rapports alarmistes partaient à destination de la France lors de chaque courrier maritime, ce qui aboutit, l'année suivante à des interpellations au Parlement et en particulier au fameux rapport du député socialiste Maurice VIOLLETTE, dans lequel de très graves accusations furent portée contre le Gouverneur Général A. KLOBUKOWSKY.[25].

C'est dans ce contexte que, dans son premier rapport trimestriel[26] qui est aussi le dernier

[22] Voir l'*Avenir du Tonkin* des 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 Août 1909, et le rapport politique n° 5393^{C} en date du 23 Octobre 1909, adressé par le Résident Supérieur au Tonkin au Gouverneur Général. FO 3/20 a.A.O.M.

[23] Quelques lettres extraites du fonds Klobukowsky aux A.D.Y. à Auxerre (F. 694 à 698) sont révélatrices de l'état d'esprit de la presse en 1909. Dans une lettre confidentielle (n° 23^{C}, du 1° Septembre 1909) du Procureur Général au Gouverneur Général, on peut lire:

> «Chaque fois que la presse publie des nouvelles alarmantes (et fausses), les réponses des gérants responsables sont en substance: – Il m'est impossible de faire connaître la personnalité qui m'a fourni le renseignement publié . . . – Je n'ai pas vérifié l'exactitude de ce renseignement . . . – J'ai inséré dans les numéros suivants des rectificatifs . . . Ils reconnaissent toutefois que toutes ces fausses nouvelles alarmantes publiées par les journaux, étaient lues et commentées avidement par les indigènes tant à Hanoi que dans les provinces.»

On retrouve également ces mêmes propos dans le rapport du Résident de la province de Nam-đinh (A.O.M. FO 3/20A.).

[24] J. Mordaing: Le monopole des alcools indigènes au Tonkin et dans le Nord-Annam dans *Revue Indochinoise*, n° 6, Juin 1913. Houel: *Traité des régies de l'Indochine*. Hanoi 1906.

[25] Le journal l'*Opinion* du 9 Septembre 1909 titrait:

> «L'agitation monopoliste au Tonkin. Le Gouverneur Général parcourt sans incidents les provinces réputées les plus troublées. C'est la meilleure réponse aux télégrammes alarmistes lancés du Tonkin sur Paris. La parole est au Ministre des Colonies.»

Rappelons que A. Klobukowsky était un protégé de Georges CLEMENCEAU, alors Président du Conseil. Mais lorsque le Cabinet tomba en 1909, commencèrent pour le Gouverneur mille et une difficultés. Il fut rappelé plusieurs fois en France et remplacé par M. PICQUIÉ (13–1–1910 à Juin 1910) puis par P.L. LUCE (10 au 15–6–1910). A. Klobukowsky revint le 15 Juin, puis regagna définitivement la France le 17-02-1911.

[26] Dans le *Bulletin Officiel de l'Indochine* pour l'année 1909 (n° 183 du 28 Mai 1909, p. 406) notification est faite par le Gouverneur Général aux chefs de provinces, de renoncer aux comptes rendus politiques mensuels pour des rapports trimestriels.

compte-rendu mensuel, daté de Juin 1909, le Résident de Vinh – chef-lieu de la province de Nghệ-an – annonçait au Résident Supérieur de l'Annam, l'arrestation de trois prêtres autochtones du diocèse de Vinh, qui travaillaient dans l'entrourage immédiat de Mgr PINEAU des Missions Etrangères de Paris, Evêque de Calame, Vicaire Apostolique du Tonkin Méridional.

Le milieu ecclésiastique avait pénétré au Vietnam au XVII° siècle et était donc bien implanté.

Mais en Métropole, comme chacun le sait, il existait un long passif, tissu de méfiance et parfois de haine entre ecclésiastiques et républicains: les premiers reprochant aux seconds d'avoir brisé la puissance de l'Eglise, en empêchant l'instruction religieuse dans les écoles publiques, en interdisant aux congrégations l'autorisation d'enseigner, en dénonçant le Concordat, en obligeant les ministres du culte à faire leur service militaire et surtout en la dépossédant de ses biens.

En Indochine, le milieu catholique avait été particulièrement ému par la promulgation de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat, qui s'était surtout manifestée à l'égard des religieuses-infirmières qui avaient été chassées des hôpitaux.[27] Ce qui avait motivé la lettre suivante de Mgr GENDREAU, Vicaire Apostolique du Tonkin Occidental:

> «Le 1° Janvier 1905 a été un jour de tristesse pour tous les vrais Français du Tonkin. La veille, sur des ordres venus de Paris, les sœurs de Saint-Paul de Chartres avaient été congédiées des hôpitaux et ambulances militaires, où elles se dépensaient si généreusement au service des malades.»[28]

D'autre part, comme les commis de l'Etat étaient accusés d'être anticléricaux, tout au moins dans leur comportement, les relations des missionnaires et des administrateurs de l'Indochine n'étaient pas toujours très bonnes, bien que la colonie fût loin de Paris et que les bruits des luttes en métropole n'arrivassent qu'assourdis après cinq semaines de voyage. Une lettre du Gouverneur Général A. KLOBUKOWSKY en témoigne:

> «Je n'hésiterai pas à signaler à M. le Ministre des Colonies les graves inconvénients qui pourrraient surgir dans les circonstances actuelles, de l'immixtion constante et active de la Mission catholique dans nos affaires, comme si elle voulait, ainsi qu'on l'a dit, chercher dans nos colonies, une revanche de la politique qu'elle reproche au Gouvernement français d'avoir institué dans la métropole.»[29]

Il existait donc un profond malaise dans les milieux européens catholiques et la Mission du Tonkin Méridional ne devait pas y échapper. Celle-ci était dirigée par Monseigneur PINEAU, vicaire Apostolique sur place depuis 1866, c'est à dire depuis le Second Empire. Né à Latour-Landry en pleine Vendée militaire et venant du diocèse d'Angers, il avait peut-être encore dans son cœur un peu de l'ardeur anti-républicaine des Vendéens, puisqu'il avait eu précédemment maille à partir avec l'armée coloniale: il avait été accusé, déjà en 1889,

[27] Lettre du Ministre des Colonies Gaston DOUMERGUE, à tous les Gouverneurs Généraux et se référant à la parution du Décret du Ministre de la Marine (*Journal Officiel de la République Française du 11 Novembre 1903*).

[28] *Compte-rendu des Missions Entrangères de Paris*. Année 1905, p. 128.

[29] Lettre du 7 Octobre 1908 (n° 2.566s). Indochine. Nouveau Fonds 451.S.O.M. Dans cette lettre le Gouverneur Général A. Klobukowsky confond le P. ROBERT et le P. de GUEBRIANT qu'il prend pour un seul et même personnage.

de soutenir le P. Magat, arrêté et inculpé d'empêcher les chrétiens d'obéir aux réquisitions militaires faites par le Lieutenant Carré.[30]

Parallèlement à ce malaise propre au milieu européen, il était apparu depuis peu, au sein même de la Mission catholique, un hiatus entre les vieux missionnaires installés sur place depuis de longues années et jusque là, chefs incontestés mais débonnaires des chrétientés vietnamiennes, et leurs cadets qui arrivaient de France avec une mentalité nouvelle, bien différente de celle de leurs anciens.

Mgr Marcou, Vicaire Apostolique du Tonkin Maritime, écrivait aux Supérieurs des Missions Etrangères que selon lui, son vicariat, comme d'autres, passait par une crise grave, et que «la situation troublée tenait à la trop grande infériorité d'un certain nombre de missionnaires, tant au point de vue de l'instruction théologique que des vertus apostoliques». Et d'ajouter, combien il avait de difficultés avec les jeunes missionnaires frais émoulus qui arrivaient de la métropole avec des idées de supériorités. Cette mentalité était encore aggravée chez ceux qui avaient séjourné au «sanatorium» de Bethanie[31] et qui en revenaient avec une certaine agressivité à l'égard des prêtes vietnamiens qu'ils considéraient le plus souvent comme des ignorants et qui ne se privaient pas de le leur faire sentir.

Mgr Marcou écrivait encore: «Malheureusement, quelques uns de nos confrères n'ont pas ce tact, cette prudence, cet esprit de foi indispensable au succès de ce difficile ministère. Pour ces derniers, leurs relations avec le clergé indigène sont devenues difficiles et leur action sur ce clergé, à peu près nulle. Les conflits entre missionnaires et prêtres indigènes qui autrefois apparaissaient rarement et se dissipaient vite, sont passés à l'état chronique.»[32]

[30] Mgr Pineau n'était encore que simple missionnaire lorsque eurent lieu en 1885, les terribles massacres des populations catholiques. Il resta profondément marqué par le carnage méthodique perpétré par les Lettrés ralliés au mouvement CẦN VƯƠNG (Servir le Roi). Ceux-ci accusaient les catholiques d'avoir aidé les troupes françaises lors de l'attaque de la citadelle de Huế en 1885, attaque qui s'était soldée par un échec et par la fuite du très jeune roi HÀM NGHI et de la Cour dans une place forte préparée à l'avance (Tân sở). A côté de Mgr Pineau qui se chargeait de protéger et d'évacuer les chrétiens, de jeunes missionnaires de choc comme M. Klingler dans la région de Vinh, organisaient la résistance armée (C.R. des M.E.P. chapitre IV, p. 78, année 1885.) Pour éviter une récidive toujours possible de la part des Lettrés, M. Pineau avait approuvé l'attitude de M. Magat. (Documents 105 à 113 Vol 710–1889.M.E.P.).

[31] La maison de repos de Béthanie se trouvait à Hong-Kong et son Supérieur était nommé par Paris. Cette maison était un carrefour: les missionnaires qui venaients s'y reposer deux ou trois mois arrivaient de tous les pays d'Asie. Ils confrontaient leurs expériences et ne devaient pas se priver de critiquer leurs évêques. Si un missionnaire venant du Japon (Pays indépendant) et un missionaires venant du Việt-nam (pays colonisé) se rencontraient, ils devaient fatalement comparer leurs connaissances, ce qui créait un certain esprit d'analyse, ou de jugement remarqué par Mgr Marcou.

Il y avait également à Hong-Kong l'imprimerie Nazareth. C'était la plus importante maison d'édition d'Asie, on y publiait dans toutes les langues d'Extrême-Orient, depuis l'Inde jusqu'au Japon, soit une cinquantaine de parlers. Les auteurs venaient eux-mêmes faire la correction de leurs ouvrages, si bien que Nazareth était aussi un véritable carrefour d'idées.

Au dessus de tout celà, se faisait sentir la personnalité de Père Robert, Procureur général. Seuls les procureurs dépendaient directement de lui. Il était certainement l'homme qui connaissait le mieux les problèmes de l'Asie, qu'ils fussent religieux, politiques ou économiques. Il avait résidé à Shang-hai de 1891 à 1903, année de son installation à Hong-Kong, d'où il partait souvent en tournées d'inspection dans les différents missions. Son représentant attitré à Saigon était le P. Artif, ancien officier, qui fût un sujet d'inquiétude pour les Gouverneurs généraux Paul Beau, Louis Bonhoure et A. Klobukowsky.

[32] Lettre du 26 Mai 1906, cote 41, Vol. 712. M.E.P. Il semble en effet que bien des jeunes missionnaires européens n'aient pas vu, ou se soient refusés à admettre le changement qui lentement s'opérait dans la société vietnamienne depuis 1905.

Toujours selon Mgr MARCOU, les prêtres vietnamiens avaient aussi leurs défauts. Ils n'avaient plus aussi bon esprit qu'autrefois, ni la même confiance ni le même attachement à leurs supérieurs. Ceci pouvait s'expliquer en partie par le fait que beaucoup d'entre eux détenaient maintenant l'administration courante des chrétientés dont certaines leur étaient presque totalement confiées, ce qui leur donnait une influence énorme sur leurs ouailles, ainsi qu'importance et indépendance. Celà n'empêchait pas qu'ils étaient souvent écartés de la direction de l'église.[33]

Il est fort probable que les craintes et les soucis de Mgr MARCOU, quant aux missionnaires de son vicariat, ne lui étaient pas exclusifs. Ils reflétaient une mentalité qui n'étaient pas seulement propre au Tonkin Maritime. La preuve en est le vent de fronde qui régnait depuis longtemps déjà au Tonkin Méridional. On pourrait appliquer chaque paragraphe de sa lettre au groupe des missionnaires placés sour l'autorité de Mgr PINEAU.

Faut-il attribuer cette nouvelle mentalité au remue-ménage politique qu'avait provoqué la promulgation de la loi de 1905, ou au fait que les jeunes séminaristes avaient eu des contacts avec la vie laïque lors de leurs service militaire, dont ils n'étaient plus exemptés depuis 1889? Ils étaient manifestement plus disposés que leurs anciens à apporter leur concours aux administrateurs du Protectorat, bien que ceux-ci fussent pour la plus grande part anti-cléricaux et souvent Francs-Maçons.[34] Il semble en effet que face aux coups de mains[35] menés par des groupes se livrant au brigandage contre les villages, que face à la gravité de la situation et face à la pression des réformistes vietnamiens réfugiés à l'étranger, il se soit crée une solidarité européenne, feutrée mais réelle tout de même, dont les vieux missionnaires, fins renards, tâchaient de se démarquer.

Monseigneur PINEAU était l'un de ceux-ci. Arrivé en 1866[36] au Tonkin Méridional, dont il devint le Vicaire Apostolique en 1886, il connaissait le pays, la mentalité de sa chrétienté et possédait suffisamment la langue pour avoir pénétré l'esprit des populations locales et en avoir gagné l'estime. Que celles ci aient découvert les points faibles du prélat pour en tirer profit est un autre point de vue. Mais l'attitude des jeunes missionnaires à son égard est révélatrice des nombreux différents qui les opposaient à leur évêque.

Ils écrivaient aux directeurs de Paris des lettres co-signées, souvent violentes à l'égard de

[33] Les prêtres vietnamiens «tenaient les paroisses». Chaque paroisse avait ses biens propres. Cinq ou six, parfois dix d'entre elles constituaient un «district». C'est là qu'intervenait la différence et que naissait l'animosité envers les missionnaires. La direction de ces districts était presque toujours entre les mains des Européens et c'est à ceux-ci que les prêtres vietnamiens avaient à rendre compte de l'administration spirituelle et surtout financière de leurs paroisses. En fait, on ne leur faisait pas totalement confiance. Il y avait eu, il y avait encore à l'époque qui nous interesse (et il y en aurait encore plus tard) de trop nombreux exemples de dilapidation ou d'accaparement de biens paroissiaux par les familles des prêtres du pays. On peut également avancer que l'esprit joueur intervenait aussi. On nous a signalé des cas où ciboire et calice avaient été joués par le curé. En 1950, au Tonkin, les jeux de cartes ou de dés étaient interdits aux prêtres vietnamiens et même aux missionnaires sous peine d'excommunication. Dans les districts les comptes étaient donc très surveillés et déjà, en 1909, ce contrôle était très mal perçu par les prêtres autochtones, d'où leur animosité à l'égard des missionnaires.

[34] J.B. Guerlach: *L'œuvre Nefaste, Les Missionnaires en Indochine – Assassinat de Robert et d'Odend'hal Mayrena, Roi des Sedang – Dédié au F∴ Camille Paris Colon en Annam*, Saigon. Imprimerie Commerciale 1906.

[35] Il y avait eu en 1908, une tentative d'empoisonnement de la garnison de Hanoi qui avait fait grand bruit.

[36] Le Père Louis PINEAU s'embarqua à Marseille le 19 Juillet 1866 en compagnie du Père Alexis TESSIER, également du diocèse d'Angers, pour se rendre au Tonkin Méridional. *Annales de la Propagation de la Foi*, Année 1866, Tome XXXIII, p. 406.

leur berger, se plaignant de sa mauvaise gestion, tant matérielle que temporelle[37] à propos du Grand Séminaire – objet au départ du différent – et allant même jusqu'à l'accuser de s'abaisser à faire de la serrurerie, sans penser qu'il y avait eu un précédent célèbre! D'autre part, les jeunes missionnaires tentèrent de faire comprendre aux instances supérieures de Paris, l'intérêt qu'il y aurait à rappeler leur Evêque. Paris ne donna pas suite. Mgr PINEAU se trouvait en butte à mille méchancetés de la part des prêtres européens. C'est alors, sans doute, qu'il se retourna et s'appuya sur les prêtres autochtones, que le P. ABGRALL traitait de «pouilleux».[38]

Il s'était donc crée un contencieux qui risquait de rejaillir sur la Mission d'Indochine. D'autant que les prêtres vietnamiens, tout à fait au courant des différents qui régnaient à la Mission du Tonkin Méridional, s'étaient adressés eux aussi aux directeurs de la Maison-mère[39] pour prendre une attitude tout à fait opposée à celle des missionnaires européens, et au contraire, faire l'éloge de l'administration de Mgr PINEAU.

C'est dans cette atmosphère de mauvaise cohabitation qu'allait éclater l'affaire des trois prêtres vietnamiens.

Après la victoire navale de Tsoushima et son impact considérable au Vietnam, déjà pénétré par les idées des réformateurs chinois K'ANG YEOU WEI et LIANG K'ÎTCHAO, les lettrés prirent soudain conscience des avantages et bienfaits qu'avait pû apporter au Japon son ouverture au modernisme.

Cette victoire d'un peuple asiatique sur une nation européenne, montrait aux Vietnamiens qu'ils pouvaient se libérer de la tutelle occidentale, comme en témoigne le refrain d'une chanson particulièrement populaire en 1906:

«Voici que le Japon lève l'étendard de l'indépendance,
«Pourquoi notre Vietnam se terre-t-il sur son propre sol?
«Le moment n'est-il pas venu pour lui de se montrer,
«A moins qu'il ne préfère vieillir dans le déshonneur.[40]

Mais cette victoire éclatante leur montrait aussi que s'ils voulaient voir se réaliser leurs espoirs, ils devaient, comme l'avait fait le Japon, assimiler l'instruction et les connaissances occidentales. Et que, plus vite ils le feraient, plus vite ils y parviendraient.

C'est ainsi que naquit un engouement pour une éducation nouvelle qui devint comme une véritable religion, et qui se manifesta par la création d'écoles, purement vietnamiennes, mais de style occidental et japonais. Ces petites académies dont la plus connue est la ĐÔNG KỈNH NGHĨA THỤC[41] à Hanoi, dispensèrent gratuitement un enseignement en français,

[37] Lettre du 6 Février 1906 de M.M. ABGRALL, KLINGLER et ROUX à S.E.le Cardinal GOTTI pour présenter le mémoire relatif à l'administration de Mgr PINEAU. Tonkin Méridional – cote 208; Vol. 710. M.E.P.

[38] Lettres cotes 200 et 204, année 1903 –cotes 207 et 208, année 1906. Vol. 710 M.E.P.

[39] Mars 1904, cote 200, Vol. 710 M.E.P.

[40] Cette chanson, que nous avons déjà citée dans la traduction du *Việt Nam Phong tục* de PHAN KẾ BÍNH (E.F.E.O. Paris 1975) est extraite de P. CATALA: *La formation de la nation vietnamienne*. Exemplaire dactylographié. B.D.I.C. cote Q, Pièce 518 res.

[41] Diverses interprétations sont données quant à la traduction du nom de cette école. Soit «Mouvement de l'enseignement bénévole de Đông-Kinh (M.M. DURAND et NGUYỄN TRẦN HUÂN: *Introduction à la littérature vietnamienne*. Unesco. Paris 1959, p. 113), soit «Ecole tonkinoise pour la juste cause» (NGUYỄN ĐÌNH THI: *Coup d'oeil sur la littérature vietnamienne*. Hanoi, 1955, p. 10.)

en chinois et en quốc-ngữ, l'écriture romanisée du vietnamien. Elles bousculèrent les principes anciens, hérités de la Chine antique, en particulier en admettant les jeunes filles parmi leurs élèves. Beaucoup de lettrés de renom vinrent y donner des cours, mais la politisation de ces enseignements et le développement de ce mouvement de modernisation, inquiétèrent le Gouvernement du Protectorat qui ordonna en 1907 la fermeture de ces écoles dont il jugeait l'influence trop envahissante. Les nouveaux lettrés et les élèves se répandirent alors dans tous les pays pour aller porter la bonne parole jusque dans les villages.

A la même époque, des lettrés, dont les plus populaires étaient PHAN BỘI CHÂU et PHAN CHÂU TRINH, prenaient la tête de mouvements pour l'indépendance, stimulant l'esprit nationaliste et réformiste. Le premier menait une lutte très active contre le Gouvernement du Protectorat[42] et grâce à un sens psychologique inné, gagnait bien des populations à ses vues. Il faisait afficher dans les villages du Nghệ-an des proclamations et des appels à la rebellion rédigés en caractères chinois et compostés d'un cachet rouge, de la couleur des sceaux royaux, afin, de donner un aspect de légalité à ses appels à la dissidence.[43] Plus souvent au Japon, en Chine ou au Siam qu'en Indochine, il organisait aussi des campagnes de rebellion que menaient entre autres, le DÊ THÁM et ses partisans, ainsi que des groupes d'intellectuels.[44]

S'inspirant du fait qu'après la destitution de l'empereur HÀM NGHI, les souverains successifs furent intronisés avec l'accord des Français et que le roi régnant ne pouvait être considéré comme un chef légitime, PHAN BỘI CHÂU avait mis à la tête de son mouvement le prince CƯỜNG ĐỂ[45] qui devint le symbole de l'agitation anti-française. Ce dernier, parti

[42] D'après une lettre du P. KLINGLER, PHAN BỘI CHÂU aurait même déclaré: «Il faut exterminer tous les français, même les femmes et les enfants et faire le vide dans leurs tombeaux.» Document 229, Vol. 710. M.E.P.

[43] Une de ces proclamations est donné en annexe.

[44] En 1907, il fut décidé de mener une attaque surprise suffisament spectaculaire pour frapper l'esprit de la population et surtout pour parvenir à s'approprier les armes nécessaires à l'équipement d'une troupe capable de mener la lutte contres les Français. Lettrés et sociétés secrètes se chargèrent de préparer la population qui au moment convenu devait prêter main forte aux assaillants de la Citadelle de Hanoi. Deux fois le projet d'attaque échoua. Ayant été averties par la Résidence Supérieure, les autorités militaires avaient retiré cartouches et munitions aux tirailleurs.

Par la suite, le DỀ THÁM décida d'empoisonner la garnison. La tentative échoua encore et il fût procédé à l'arrestation d'un certain nombre de meneurs très actifs qui avaient noms LÝ NHO ancien lý-trưởng, LANG SEO devin, les maréchaux des logis NGUYỄN TRI BÌNH et DUONG BE, le brigadier ĐẶNG ĐINH NHÂN, etc...

(Rapport du Résident Supérieur au Tonkin adressé au Gouverneur Général, en date du 17 Janvier 1909. Indochine, Nouveau Fonds 604, S.O.M. Paris).

[45] Après la destitution de HÀM NGHI, le jeune roi résistant déporté en algérie, ĐỒNG KHÁNH fût proclamé empereur. Mais les lettrés et les mandarins ne perdirent pas l'espoir de restaurer une monarchie qui ne fût pas sous la tutelle de la France. En 1905 PHAN BỘI CHÂU, avec l'accord de PHAN CHÂU TRINH fixa son choix sur le prince CƯỜNG ĐỂ. Ce prince, de son nom véritable NGUYỄN PHÚC DÂN, avait alors vingt-cinq ans. Il était un descendant du prince CẢNH fils aîné de GIA LONG, qui avait accompagné l'Evêque d'ADRAN à la cour de LOUIS XVI en 1787. Ce prince, étant mort avant son père, ses propres enfants ne firent plus partie de la lignée régnante. Le prince CƯỜNG ĐỂ etait aussi le petit-fils de MỸ ĐANG frappé de disgrâce par l'empereur MINH MỆNH qui avait ravalé cette famille au rang du peuple.

Du fait de son appartenance à une lignée collatérale, le prince portait le titre de KỲ NGOẠI HẦU CƯỜNG ĐỂ (Marquis en dehors du territoire) et le ĐỀ THÁM usait d'un cachet portant ce titre pour authentifier les brevets nobiliaires qu'il remettait aux insurgés.

Rapport n° 34c 17-01-1909, signé MOREL. Nouveau Fonds n°604. S.O.M. Paris. Georges COULET: *Les sociétés secrètes en terre d'Annam*. Saigon 1926.

pour le Japon en 1907, lança de ce pays un «Appel aux Cochinchinois» rédigé en caractères chinois puis traduit en quốc-ngữ par NGUYỄN THÁI THÂN.

Parallèlement, il développait le mouvement ĐÔNG DU (Exode vers l'Est) qui encourageait les jeunes gens instruits et les personnalités à aller parfaire leurs connaissances au Japon et à y recevoir une formation révolutionnaire. Mais comme les voyages vers l'Est et la vie à Tokyo d'un certain nombre d'étudiants exilés nécessitaient de sérieux apports financiers, PHAN BỘI CHÂU s'efforça de faire collecter des fonds, soit sous le couvert de sociétés commerciales, soit en faisant vendre des titres ou des brevets[46], soit auprès des populations villageoises par l'intermédiaire de bandes armées comme celles du ĐỘI QUYÊN, du ĐỘI PHỤ du THẦY ĐỊA (qui sévissaient dans le Nghệ-an)[47], et du ĐỀ THÁM, soit par des personnalités vietnamiennes locales. Et parmi ces dernières, nous trouvons les trois prêtres vietnamiens, dont il a été fait état précédemment.

L'AFFAIRE

L'arrestation des trois prêtres dont il a été fait état au début de cette note et toutes les péripéties de l'affaire sont amplement détaillées dans une lettre du P. Adolphe KLINGLER adressée au directeur des Missions Etrangères à Paris[48], ainsi que dans le rapport trimestriel nº 8 daté du 26 Juin 1909 du Résident de Vinh au Résident Supérieur en Annam (A.O.M. F03/55), dans lequel on trouve le paragraphe suivant:

> «J'ai été amené à mettre en état d'arrestation, le 12 de ce dernier mois, trois prêtres indigènes accusés d'entretenir, depuis longtemps déjà , des relations avec nos ennemis politiques réfugiés au Japon et au Siam et de recueillir dans les familles et les villages catholiques, par la persuasion ou par la force, des sommes d'argent plus ou moins importantes qu'ils leur destinaient et qui devaient également servir à payer les frais d'instruction des jeunes catholiques envoyés dans les écoles du Japon. Je faisais surveiller les agissements de ces prêtres indigènes qui, sans se soucier de leur religion, avaient des affiliés et entretenaient des relations dans les anciens milieux réformistes et même dans la bande du ĐỘI QUYÊN et j'avais fait avertir Mgr PINEAU, Evêque du Tonkin méridional en residence à Xa-đoai . . . L'instruction de cette affaire a été remise au Tribunal indigène et est conduite activement . . . les faits dont il s'agit remontent à plus d'une année . . .»

De ces deux dossiers il ressort que ces trois prêtres avaient été détachés de la paroisse de Vinh à l'évêché de Xa-đoai où ils occupaient des charges très précises. Ils faisaient tous trois

[46] Après l'échec d'empoisonnement de la garnison de la Citadelle de Hanoi en 1908, deux des responsables, les maréchaux des logis NGUYỄN TRI BÌNH et DUONG BE recommandèrent à leurs familles, au moment de leur exécution capitale, d'inscrire sur leurs tablettes funéraires les titres de Maréchal et de Général de L'Insurrection, titres qui leur avaient été conférés au nom de S.M. Kỳ Ngoại Hầu CƯỜNG ĐỂ.

[47] Le Nghệ-an, province du Centre-Vietnam, limitée au nord par la province de Thanh-hóa, à l'ouest par la chaîne Annamitique et le Laos, au sud par la province de Hà-tĩnh et bordée à l'est par la mer, avait pour chef-lieu Vinh, mais l'évêché des Missions Etrangères se trouvait à Xa-đoai, à une douzaine de kilomètres au nord du Vinh. Cette province était desservie par le port fluvial de Bến-thủy à cinq kilomètres au nord du chef-lieu. C'est le débouché naturel de tout le bassin fluvial et des pays voisins vers Hải-phòng et Hong-Kong (Voir C. Madrolle, *Indochine du Nord*, Paris 1923, p. 240).

[48] Lettre du 17 Octobre 1909, cote 229, Vol 710 M.E.P.

partie de la «domesticité»[49] de Mgr PINEAU. Si leurs noms ne figurent dans aucun rapport administratif, leurs prénoms sont mentionnés dans des lettres d'ecclésiastiques européens et leurs noms complets sont rapportés dans la presse.[50] Le P. ĐỒNG (NGUYỄN VĂN ĐỒNG) était curé de la cathédrale de Xa-đoai, le P.TƯỜNG (PHAN VĂN TƯỜNG) était procureur de la mission et le P. LINH(ĐỖ LINH) était le confesseur et le chapelin du Vicaire Apostolique. Il s'occupait de la chapelle de l'Evêque, assurait son secretariat et il l'accompagnait partout dans ses déplacements.

C'est au cours d'un des déplacements de l'Evêque, parti dans des régions éloignées du haut Annam, que l'affaire fût mise au grand jour.

On peut s'étonner du choix du moment, mais sans doute profita-t-on justement de l'absence de Mgr PINEAU pour le mettre à son retour devant le fait accompli. Il eut en effet été génant de procéder à l'arrestation des prêtres de sa «domesticité» en sa présence, ce qui eut été lui porter injure sachant la protection qu'il leur accordait.

Il semble en tout cas, que l'activité politique des trois prêtres vietnamiens était un secret de polichinelle.

Après coup, tout le monde dit avoir eu vent de l'affaire. Le Résident les faisait surveiller pour les prendre sur le fait et avait même mis l'Evêque en garde. Ce dernier aurait aussi été averti l'année précédente par les missionnaires européens et même par le P. HOÀNG, curé de Hoàng-mai[51] de ce qui se tramait, mais il avait gardé le silence. Sans doute s'était-il crée entre le vieil homme et les trois prêtres des relations privilégiées, des liens indéfectibles de

[49] Les «domestiques» étaient les membres de la «domus», c'est à dire les membres de la «maison», ceux qui par leurs charges, gravitaient directement autour de l'evêque et habitaient avec lui. A une échelle moindre, chaque missionnaire dans son district, chaque prêtre vietnamien dans sa paroisse avait sa «maison» donc sa «domesticité» dans laquelle il y avait communauté de biens et communauté de vie.

– On ne sait depuis quelle époque ces prêtres vivaient dans l'entourage immédiat de Mgr PINEAU, mais une lettre de l'Evêque adressée à ses supérieurs de Paris, datée du 26 Août 1906, tendrait à prouver que les trois prêtres n'étaient alors pas tous dans son évêché. En effet, pour se défendre des accusations portées contre lui par les P.P. ABGRALL, KLINGLER et ROUX, il écrivait: «J'avoue ne pas avoir prêché aussi souvent que je l'aurais voulu. Mais n'ayant pas encore pû me donner de secrétaire. . .» Cote 211, Vol. 710 M.E.P.

Le P. TƯỜNG était «procureur» de la Mission, c'est à dire qu'il gérait les affaires financières relevant directement de l'évêché. Il s'occupait de la répartition des allocations provenant de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi, de la Sainte Enfance, etc.. Son rôle était extrêmement important (voir note 31) et celà explique l'opposition de certains missionnaires qui comprenaient difficilement que l'on pût confier de telles responsabilités à un prêtre autochtone. On pense que certains d'entre eux se chargèrent de donner de la publicité aux menées des trois prêtres auprés des autorités françaises. En effet, on trouve trace année après année d'un différent grave qui opposa Mgr PINEAU à M. ABGRALL, Provicaire du Tonkin méridional, donc second dans la hiérarchie du diocèse. En 1906, ce dernier adressa des rapports également signés par M. KLINGLER à S.E. le Cardinal GOTTI, puis au Supérieur de Paris pour se plaindre de l'administration spirituelle et temporelle de Mgr PINEAU. L'Evêque le sut et le destitua de sa charge de Provicaire (M.E.P. vol 710, année 1906). Dès la démission de Mgr PINEAU, ils retrouva son poste puisqu'il envoya à Paris, la rapport annuel de 1912 (M.E.P. vol 710, n° 252) (Abbé LAUNAY: Mémorial des Missions Etrangères. Paris 1916.)

[50] Journal *L'OPINION*, 21 Octobre 1909.

[51] Le P. HOÀNG avait été ordonné prêtre en 1868 par Mgr CROC. Il exerçait son ministère à Xa-doai depuis deux années lorsqu'il fût appelé à la cour de TỰ ĐỨC pour être précepteur des princes. Après quelques années passées à Huê, non sans avoir gardé le contact avec son évêché, il se proposa comme interprêtre entre la Cour d'Annam et le Gouvernement français, ce qui lui valût la disgrâce de la part de son souverain. Il fût alors assigné à résidence dans une petite chrétienté. A la mort de TỰ ĐỨC il fût pressenti par les régents du jeune roi HÀM NGHI pour reprendre ses anciennes fonctions et au moment du guet-apens de Huê en Juillet 1885, il était en voyage. Il reprit ses fonctions à l'avénement du roi ĐỒNG KHÁNH, mais Paul BERT le pria de regagner sa chrétienté. En 1889, il revint à Vinh, diriger la paroisse de Yên-hòa dans le district de Quình-lưu (C.R.M.E.P. 1906). Il était alors

maître à élève et d'élève à maître. Pour qui connait la mentalité vietnamienne, ces liens entraient dans une conception d'ordre philosophique confucéen. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle Mgr PINEAU s'efforça toujours d'atténuer la gravité des actions de ses protégés et pratiqua la politique de l'ignorance.

C'est le P. CHAUVET qui alla informer l'évêque, alors en tournée, que les trois prêtres vietnamiens étaient officiellement accusés. Il revint au bout de huit jours, après avoir parcouru 400 kms, avec une autorisation de perquisitionner chez les suspects. Le 2 Mai, des investigations furent menées chez les P.P. TƯỜNG et ĐỒNG et les scellès apposés chez le P. LỊNH, en déplacement avec Mgr PINEAU. Mais l'éveil avait été donné et la majeure partie des papiers compromettants soustraite. D'après les documents qui purent être saisis, il s'avéra que ces prêtres étaient en relation avec le prince CƯỜNG ĐỂ et PHAN BỘI CHÂU, réfugiés au Japon, qu'ils se servaient d'une écriture conventionnelle pour correspondre, et que le P. LỊNH, appelé CHA MAI, était le chef des chrétiens de la region. Il apparut aussi que les trois prêtres s'étaient faits collecteurs de fonds pour obtenir l'argent nécessaire aux frais de voyage, d'entretien et d'instruction pour ceux que PHAN BỘI CHÂU faisait partir pour le Japon. D'après ce que l'on apprit, ces prêtres réquisitionnaient, menaçaient, et même enlevaient les titres de propriété et objets précieux chez leurs ouailles récalcitrantes, qu'ils forçaient à les racheter. Ils étaient de plus en relation avec les bandes de la région auxquelles ils fournissaient aussi de l'argent.[52]

Pendant que se déroulait l'enquête, Mgr PINEAU, régulièrement averti par télègramme cherchait tous les prétextes pour ne pas revenir:

> «Ne le voyant pas de retour au bout de huit jours, et apprenant que les autorités annamites et françaises se préparaient à agir, je lui télégraphiais une seconde fois pour lui faire savoir que son retour était très urgent. Monseigneur était au port, près à s'embarquer pour revenir au Nghệ-an, quand il reçut mon second télégramme. Aussitôt il change d'idée, rappelle le P. ABGRALL pour lui demander de lui fournir les moyens pour monter seul avec son catéchiste dans la paroisse de Kinh-lu au fond des montagnes, voyage qui lui aurait pris au moins huit jours de plus. «Le P. ABGRALL, malgré sa fatigue, lui manifesta son intention arrêtée «de l'accompagner, mais insista surtout sur la nécessité de son (prompt) retour, car lui fit-on remarquer, ce voyage dans de telles circonstances ressemblait beaucoup à une fuite».[53]

---

sous les ordres de Mgr PINEAU. Le 11 Août 1909, c'est à dire après les événements qui nous interessent, le journal «*L'Indochine*» annonçait sa récente promotion au titre de Chevalier de la Légion d'Honneur et le télégramme n° 591 envoyé de Saigon au Ministre des Colonies annonçait son décès à Vinh. Il était âgé d'environ 77 ans.

[52] «. . .c'est le Cụ LỊNH (le père LỊNH) et ses agents qui débauchaient nos gens de la maison de Dieu, qui en avaient déjà envoyés au Japon pour, soi-disant étudier, mais en réalité pour préparer l'exécution de leurs projets et devaient en expédier d'autres encore (surtout pas les plus bêtes), qu'ils payaient les frais de voyage, d'habillement, d'instruction à ces adeptes, fournissaient des subsides au parti travaillant au Japon (un nommé QUÊ, ancien catéchiste demandait mille piastres avant la mi-Juillet pour lui tout seul). Par ici, ils réquisitionnaient chez les curés et les chrétiens, menaçaient ceux qui refusaient d'entrer dans leur parti, enlevaient les titres de propriété et objets précieux chez les récalcitrants pour les forcer à les racheter. Ils étaient en relation avec des bandes païennes, s'en servaient pour des opèrations difficiles et leur fournissaient une quote-part pour la propagande et les achats d'armes, etc. . .». Lettre de P. KLINGLER datée du 17 Octobre 1909, document 229, Vol. 710 M.E.P.

[53] Lettre du 27 Octobre 1909 adressée par le P.A. KLINGLER aux supérieurs des Missions Etrangères de Paris. Cote 229, Vol 710 M.E.P.

D'après la carte d'Adrien Launay-Atlas des Missions Etrangères (1889) n° 13. Il existait une paroisse du nom de Kim-Lu (18°07 lat N et 103°40 lg E.) dans les montagnes près de la frontière du Laos, frontière très perméable aux révolutionnaires. Dans le changement subit de Mgr PINEAU faut-il voir l'influence de son catéchiste?

Néanmoins, le 15 Mai, à son retour on procéda à une perquisition chez le P. LỊNH. Ensuite, le 16 Mai, on remit à l'évêque:

> Le rapport personnel du P. A. KLINGLER sur la perquisition,
> Un dossier de 22 pièces compromettantes saisies chez les suspects,
> Des papiers divers, sans intérêt saisis chez un catéchiste qui avait pris la fuite.[54]

La plan de Mgr PINEAU, s'il en avait un, était de jouer la politique de l'ignorance, espérant qu'en ayant l'air de ne rien savoir, l'administration du Protectorat ne donnerait pas suite à l'affaire.

Il protégea tellement ses trois subordonnés que, lorsque le Résident de Vinh vint en personne à Xa-đoai lui demander la communication des papiers saisis, il lui remit les documents sans intérêt trouvés chez le catéchiste en fuite, le priant de les emporter discrètement et de les lire plus tard.

A son retour au chef-lieu de la province, lorsque le Résident eut pris connaissance des documents, son premier mouvement fût de déférer le tout au Procureur de la République, mais il envoya une estafette à cheval, chercher les pièces véritables que Mgr PINEAU remit cette fois, non sans ensuite se rendre à Vinh, présenter ses excuses au Résident.[55]

Les missionnaires européens étaient loin d'avoir la même attitude, si nous en croyons le Résident Supérieur GROLEAU, qui dans un rapport au Gouverneur Général KLOBUKOWSKY écrit:

> «Ainsi que je vous en ai rendu compte déjà, les missionnaires français ont franchement désavoué les agissements criminels dont ils ont eu connaissance et c'est grâce à leurs déclarations spontanées que nous avons été définitivement mis au courant des charges pesant sur certains prêtres indigènes actuellement déférés à la justice.[56]»

Le 12 Juin, le Résident de Vinh convoca les trois prêtres autochtones, les fit mettre au secret, puis interroger par les autorités indigènes.[57] Tandis que le Résident chef de province entendait les missionnaires, l'Án-sát questionnait les prêtres ainsi que des chrétiens. Certaines dépositions furent écrasantes a-t-on dit.[58]

[54] A. KLINGLER, lettre citée précédemment.

[55] A. KLINGLER, lettre citée.

[56] Rapport politique n°5, 2° trimestre de 1909, portant la date du 27/7/09; F03/55. A.O.M.

[57] Rapport trimestriel n°8, daté du 26 Juin 1909, adressé par le Résident de la province de Nghệ-an au Résident Supérieur de l'Annam F03/55 A.O.M.

[58] D'après le *Cours d'administration annamite à l'usage de Collège des stagiaires* de LURO (p. 65) chaque province était placés sous l'autorité d'un gouverneur spécial, le Tổng-đốc qui avait tous les autres mandarins sous ses ordres. Il commandait tout, puisque toutes les pièces étaient établies en son nom si elles étaient destinées à la capitale, ou soumises à son approbation si elles restaient dans les provinces. En cas de jugement, le mandarin de la sous-préfecture interrogeait les témoins, puis l'accusé, lui faisait lire et signer le procès verbal de son interrogatoire et rendait la sentance en citant le texte de loi sur lequel il s'appuyait, datait son jugement et y faisait apposer ses cachets.

Les témoins, le coupable étaient interrogés de nouveau par le mandarin chef du service judiciaire de la province, l'Án-sát, qui complétait l'instruction. Ce rapport était envoyé à son tour au Tổng-đốc qui émettait un jugement, lequel était expédié au Ministère. N'étaient soumises au roi que les peines de la mort, de l'exil et des fers.

D'après l'*Annuaire Général de l'Indochine*, les autorités indigènes de la province de Nghệ-an étaient composées des mandarins:

TRẦN ĐINH PHÁC, Tổng-đốc (Gouverneur de province)
DOAN ĐINH NHÂN, Bố-chánh (Préfet)

Les inculpés commencèrent par nier, puis finirent par avouer et furent condamnés à 9 ans d'exil et de travaux forcés.

> «Le 11 Septembre ils furent conduits à travers les rues de Vinh, les cheveux en désordre sans chapeau, la cangue au cou[59] comme des criminels et embarqués à Bến-thủy. Depuis nous avons appris qu'ils étaient encore internés à Huê en attendant qu'on statue sur leur sort.[60]

A Bến-thủy, ils prirent la chaloupe à destination de Hải-phòng, ce dont nous trouvons trace dans une série de télégrammes officiels datés des 12 et 13 Septembre[61], annonçant leur départ de Vinh à destination de Hải-phòng où ils débarquèrent le 12 Septembre (Télégramme officiel du Résident-Maire de Hải-phong à Résident Supérieur au Tonkin) et où, conformément aux instructions du Résident Supérieur en Annam, ils furent écroués en cellule et soumis à une surveillance spéciale jusqu'à leur prochain départ à destination de Tourane.

A partir de ce moment, on ne sait exactement comment les choses se passèrent. Si on se réfère à Mgr Allys, ils furent internés à Huế jusqu'au 8 Octobre, puisque le 26 du même mois, il écrivait au Supérieur des Missions à Paris:

> «les trois curés incriminés sont définitivement condamnés à neuf ans d'exil.
> «Ils ont quitté Huê à destination de Poulo-Condore il y a dix-huit jours.

DAO PHAN DUAN, Án-sát (Juge)
HOÀNG VĂN CU, Đốc-học (Inspecteur de l'enseignement)
BÙI HƯU PHU, Lãnh-binh (Chef de l'armée provinciale)

Il se trouve que TRẦN ĐÌNH PHÁC dit DAO TAN est cité dans les Mémoires de PHAN BỘI CHÂU. Selon ce dernier, le Tổng-đốc du Nghệ-an l'approuvait en sous-main et le couvrit pour qu'il ne fût pas arrêté lors de l'attaque de la citadelle de Nghệ-an. De même, pour qu'il puisse rencontrer HOÀNG HOA THÁM sans donner l'éveil, le mandarin lui facilitait l'entrée à Hanoi en lui procurant un laissez-passer qui devait lui permettre d'assister à l'inauguration du Pont Doumer, G. Boudarel: *Mémoires de PHAN BỘI CHÂU*, pp. 28–29.

59 Il s'agit probablement de la petite cangue (d'après le *Code Annamite*, traduction G. Aubaret, Paris 1865. Tome I, livre I, p. 25) longue de deux pieds (environ 80 cm) peasant 9 ou 10 livres, soit 5 à 6 kilos, tenue par des chevilles en fer de 6 onces (soit environ 227 gr). Les exilés pendant leur marche et les femmes condamnées à mort subissaient le port de cette cangue.

60 Vinh se trouvait à 400 km de Huế, la capitale impériale de l'Annam. Le port de Bến-thủy desservait la ville sur le fleuve Sông Cả, à quelques kilomètres de son embouchure. Les bateaux des compagnies maritimes assurant la ligne côtière ne faisaient pas escale dans ce port, c'est pourquoi les prisonniers furent acheminés par chaloupe jusqu'à Hải-phòng, port qui desservait tout le Tonkin.
Le passage cité est extrait de la lettre de P.A. Klingler, Cote 229, Vol. 710 M.E.P.

61 Ces télégrammes sont au nombre de cinq, ils se répètent quelque peu. Le premier émanant du Résident Supérieur en Annam, est adressé au Résident Supérieur au Tonkin et est ainsi libellé:

> «12 Septembre 1909, 8 h 55 Matin. N°106. Très urgent: Trois prêtres indigènes condamnés par Tribunal indigène Vinh comme affiliés à Parti CƯỜNG ĐỂ et PHAN BỘI CHÂU partent aujourd'hui Hải-phòng sur chaloupe Bến-thủy. Vous serais obligé prier Résident-Maire les faire écrouer en cellule et exercer surveillance étroite jusqu'au départ prochain courrier Tourane.

Le dernier cable adressé par le Résident Supérieur au Tonkin au Gouverneur Général à Saigon partit de Hanoi le 16 September 1909. Il portait le N° 1629A et était signé Simoni:

> «Prêtres annamites de Vinh, condamnés exil, ont été embarqués ce matin à Hải-phòng sans incident, à destination de Tourane.

(Indochine. R.S.T. 56 497. A.O.M.)

Il ajoute:

«Je suis persuadé que si la paix se rétablissait au Tonkin Méridional et que la Mission eut à sa tête un homme comprenant ce qu'il est opportun de faire, le Gouverneur du Protectorat ne tarderait pas à libérer ces trois malheureux; c'est du moins ce que m'a laissé entendre le Résident Supérieur de Huê».[62]

Il semble qu Mgr ALLYS ait eu un espoir prématuré, car le 9 Octobre, le Ministre des Colonies recevait un télégramme ainsi libellé:

«. . . Mgr MOSSARD est venu me demander que, par exception et en vue de prévenir le mécontentement probable des catholiques indigènes, surtout en Annam et au Tonkin, les trois prêtres catholiques condamnés par la Justice Indigène pour propagande séditieuse contre le Protectorat Français, soient remis à leur chef ecclésiastique pour être exilés dans un couvent à l'étranger, Penang par exemple, au lieu d'être envoyés dans un pénitencier de la colonie. J'ai répondu négativement . . .[63]

Bien que le Résident Supérieur en Annam, dans son rapport du 11 Février 1911 ait écrit qu'il était désirable qu'il ne se fit pas trop de bruit sur cet acte,

«. . . avec l'éclat, l'opinion n'eut pas manqué de s'émouvoir à juste titre, et eut, en outre, risqué de s'aliéner la population catholique du nord Annam qui compte plus de trois cent mille adeptes».[64]

la presse eut vent de l'affaire.[65] Le Journal *L'OPINION* du 24 Juin, page 3, 4° colonne, titrait: «GILBERT CHIÊU EN SOUTANE».[66] Le numéro 3149 du 6 Août reprenait le même titre et donnait des informations tant sur l'arrestation des trois prêtres que sur leurs relations avec le parti réformiste de PHAN BỘI CHÂU. Le lendemain, le quotidien titrait «TRAITRES EN SOUTANES» et réglait quelques comptes avec Jules-Adrien MARX, directeur de la *TRIBUNE INDOCHINOISE* qui avait pris leur défense.

[62] La lettre de Mgr ALLYS étant datée du 26 Octobre, on pourrait alors estimer que les prisonniers auraient quitté Huê le 8. (Document 147, Vol 761. Cochinchine Septentrionale. M.E.P.)

[63] Ce telégramme portant le n°515, daté du 9 Octobre 1909, se trouve dans la série des Télégrammes à l'Arrivée pour l'annee 1909, de Saigon à Cabinet du Ministre. S O M. Paris.

[64] Rapport Résidence Supérieure Annam à Gouverneur Général. F03/55. A.O.M.

[65] Les principaux journaux de l'époque étaient:

L'AVENIR DU TONKIN	
L'INDEPENDANCE TONKINOISE	Directeur-Gérant de MONTPEZAT,
LE COURRIER D'INDOCHINE	SAUMONT,
LE COURRIER DE HAI-PHONG	FONTVILLARS,
LE PILORI	BARROU,
L'OPINION	HÉLOURY LUCIEN,
LA TRIBUNE INDOCHINOISE	MARX J-A.

Pour l'année 1909, nous avons pû consulter *L'Opinion* et un certain nombre de numéros de *L'Avenir de Tonkin*. Les autres journaux sont introuvables pour cette année là, du moins dans les collections françaises.

[66] Le nom de Gilbert CHIÊU était présent à toutes les mémoires puisqu'il fut l'organisateur de la propagande anti-française en Cochinchine. G. Coulet: *Les sociétés secrètes en terre d'Annam* (Saigon 1926, p. 12) explique très bien comment Gilbert NGUYỄN THANH CHIÊU, ancien fonctionnaire de l'administration française, considéra qu'il etait plus sensé de profiter de la richesse de la Cochinchine pour collecter des fonds à l'attention du prince CƯỜNG ĐỂ. Il fit paraître dans les journaux de l'époque de véritables appels à l'insurrection, déguisés sous des articles apparemment anodins. Il créa des sociétés commerciales et ouvrit des hôtels qui furent des lieux de ralliement pour les affiliés. En plus des collectes qu'il organisait, il vendait des brevets honorifiques à valoir sur le futur empire dont on espérait la restauration.

Le 18 Octobre, *L'OPINION* annonçait l'arrivée des trois condamnés par le vapeur de la Compagnie des Messageries Maritimes LA MANCHE.[67] Ils débarquèrent après les passagers, escortés de trois tirailleurs vietnamiens en arme. Ils étaient attendus par quelques agents de police et prirent le chemin de la prison de Saigon. Plus de costumes ecclésiastiques mais pour vêtements une chemise et un pantalon de toile grise locale. Autour du cou, la marque d'infamie: la cangue. Une longue chaîne leur enserrant le poignet droit les maintenait reliés.

Leur transport à la prison eut lieu en voiture dite «malabar».

On peut affirmer que la photographie des trois détenus que nous avons trouvée aux archives des Missions Etrangères de Paris, fut prise dès leur arrivée au 33 Rue Lagrandière, adresse exacte de la Maison Centrale de Saigon. Prise à leur arrivée, car «LES TROIS MOUSQUETAIRES»[68], à leur départ pour Poulo-Condore n'avaient plus la cangue au cou, sur ordre du Gouverneur Général A. KLOBUKOWSKY.[69]

Encadrés de trois tirailleurs vietnamiens carabine sur l'épaule et d'un gendarme européen, reliés par une barre de justice qui occupait leurs mains droites et à laquelle ils étaient enchaînés par le poignet, ils emportaient sous le bras gauche, tant bien que mal quelques hardes: une natte, une couverture et un parapluie. Ils parcoururent à pied cette fois, la totalité du trajet, depuis la prison jusqu'au fleuve et s'embarquèrent avec leur escorte sur le sampan qui devait les conduire à l'échelle de coupée du CACHAR qu'une passerelle reliait au GUADIANA.[70]

Ce dernier navire reliait la malle Hollandaise à Singapour et faisait escale à Poulo-condore. Selon le rapport de mer du Capitaine COUSIN[71] le vapeur, pour son 26° voyage, quitta Saigon le Mercredi 20 Octobre à 16 heures 30, fit escale à l'île pénitenciaire le lendemain 21 à 7 heures 30, y débarqua 7 colis, un passager de 2° classe et 5 passagers de 4° classe, c'est à dire des passagers de pont.[72]

[67] Le navire LA MANCHE, commandé par le Capitaine GARY, faisait son 51° voyage Saigon-Hải-phòng et retour. Il quitta Hải-phòng le 14 Octobre à 8h30, fit escale à Tourane le 15 et le 16. C'est a cette date que les prisonniers auraient dû être embarqués. Or s'ils ont quitté Huê le 8, date approximative que l'on peut déduire de la lettre de Mgr ALLYS, on ne sait rien sur un internement probable à Tourane. LA MANCHE arriva à Saigon le 18 Octobre à 10 heures du matin, mais en raison d'un fort courant n'accosta au quai n°3 qu'à 11 heures. Dans le rapport de mer du Capitaine GARY, il n'est pas question de transport de prisonniers. (Carton 77 à 82 sous série GG5. Archives de la Marine, Paris).

[68] C'est le titre exact de l'article du journal *L'Opinion* du 20 Octobre, page 3, et qui commence ainsi:

«Ils sont partis pour des travaux paisibles, mais forcés, eux qui ne rêvaient que de travaux guerriers.»

[69] La décision était déjà dans l'air depuis des années, depuis le 19 Août 1900 exactement. Le 23 Septembre 1909, le Procureur Général, Chef du Service Judiciaire en Indochine, adressait aux Résidents Supérieurs du Tonkin, de l'Annam, du Cambodge et du Laos, une note de service dont l'object était la suppression de la cangue aux prisonniers détenus, en vertu de mandats ou de décisions de la juridiction française (GG. 56 130. A.O.M.). En même temps un article paraissait dans la rubrique «Opinions libres» (dans *L'Opinion* du 17 Septembre) intitulé Lettre ouverte à Monsieur le Gouverneur Général. Le sous-titre était ainsi libellé: «Un de la Cour de Huê demande à Mr KLOBUKOWSKY l'exemption de la peine de la cangue pour les contrevenants à la réglementation des régies». Le Gouverneur a donc étendu l'exemption aux peines plus graves.

[70] *L'Opinion*: Les trois Moûsquetaires, Mercredi 20 Octobre 1909, p. 3.

[71] Archives de la Marine Op. cit. carton 78.

[72] Les cinq passagers de pont sont probablement les trois détenus accompagnés de deux tirailleurs. Tandis que le passager de seconde classe pourrait être le gardien de 2° classe NIERGUE Joseph signalé à la fois comme membre du personnel de la Prison Centrale de Saigon et du Pénitencier de Poulo-Condore. Annuaire de l'Indochine 1909 tome 2 pp. 280 et 337.

Les trois prêtres vietnamiens étaient donc pour neuf ans au bagne, au large de la Péninsule Indochinoise.

Mgr MOSSARD, très soucieux de leur exil – nous avons vu qu'il était intervenu auprès du Gouverneur Général pour obtenir leur libération conditionnelle – obtint du Lieutenant-Gouverneur de Cochinchine, l'autorisation d'envoyer le Père DELIGNON, Provicaire apostolique, passer quelques jours auprès des trois détenus, au pénitencier de Poulo-Condore.

Manifestement ce dernier ne les connaissait pas en arrivant et fait d'eux une description détaillée qui ne concorde pas tout à fait avec ce qu'écrivait le P.A. KLINGLER le 17 Octobre[73]:

> «Le plus âgé, le P. TƯỞNG a 56 ans, est un peu chauve et avec ses lunettes et la touffe de barbe grise qu'il porte au menton, ressemble à un mandarin. Physionomie douce. Le second, le P. ĐỒNG a 43 ans, est petit de taille et, bien que d'aspect peu ouvert parle volontiers et semble avoir bon jugement. Quant au P. LỊNH, il a 41 ans, a été, si je ne me trompe, secrétaire de Mgr PINEAU, qu'il accompagnait à Hanoi au mois de Janvier dernier. Il est assez grand, bien taillé et parait être très intelligent.»

Grâce à la description du P. DELIGNON et aussi grâce à l'entrefilet trouvé dans le journal *L'Opinion* du 21 Octobre, nous pouvons maintenant mettre les patronymes et les numéros d'écrou sur chacun des personnages de la photographie.[74]
A gauche le P. TƯỜNG ou PHẠM VĂN TƯỞNG, n° d'écrou 6557,
A droite, le P. ĐỒNG ou NGUYỄN VĂN ĐỒNG, n° d'écrou 6559,
Au centre, le P. LỊNH ou ĐỖ LỊNH, alias Cha MAI, n° d'écrou 6558, qui fait figure de chef: lui seul regarde l'objectif avec une certaine fierté, les bras le long du corps, tandis que les deux autres ont les yeux baissés et les mains croisées en signe d'humilité.

Mr MELAYE, directeur du pénitencier, confirma au P. DELIGNON la commutation par le Gouvernement du Protectorat en 9 ans d'exil pour complicité de trahison, d'une peine beaucoup plus grave infligée par les Juges indigènes, conformément au Code.[75]

En vertu de cette condamnation, ils suivirent le régime des condamnés politiques qui étaient au nombre de 70 à 80, et furent enfermés avec eux. Ils nétaient donc pas dans une cellule.

Les prisonniers ne sortaient de la salle commune que pour prendre les repas sur la véranda ou pour procéder au nettoyage de la cour intérieure. Parmi ces condamnés, se trouvaient un certain nombre de mandarins de tous ordre qui avaient demandé à être exemptés des travaux pénibles auxquels leur éducation et surtout leurs anciennes fonctions ne les avaient pas préparés.

L'administration avait consenti à accorder cette dérogation, et il paraissait vraisemblable au P. DELIGNON que les Pères emprisonnés subiraient le même régime.

Durant le séjour du Provicaire à Poulo-Condore[76], les religieux jouirent d'une liberté relative, venant voir l'envoyé de Mgr MOSSARD sens escorte. Ils restaient avec lui de 6h à 8h pour célébrer la messe, puis revenaient l'après-midi de 2h à 4h.

[73] Le rapport du P. DELIGNON expédié le 20 October 1909, porte la référence 152, Vol 757, année 1909. M.E.P.

[74] Cote 154, Vol 757 année 1909. M.E.P.

[75] Selon le Code Annamite, promulgué la XII° année du règne de Gia Long. Traduction Philastre, Paris Leroux 1909 (tome II, article XXIII): «tout complot contre l'Etat était puni de la mort lente».

[76] Le P.A. DELIGNON partit de Saigon le 3 Novembre et arriva dans la matinée du 4 à Poulo-Condore. Son séjour coincidait avec celui du Lieutenant-Gouverneur, à l'époque Maurice GOURBEIL nommé en Juin 1909, qui devait venir visiter le Pénitencier, du 6 au 10. Si bien que le Père ne pût être logé à la Maison des Etrangers, et fût installé à l'infirmerie militaire. D'après le nombre des repas qu'il dit avoir pris chez les uns et les autres, on peut

Comme ils souhaitaient profiter d'une liberté plus grande, ils manifestèrent le désir de ne plus subir le régime de la réclusion et être autroisés à rester libres dans le village voisin du Pénitencier[77], ce que le Directeur jugea prématuré.

Comment la Mission du Tonkin Méridional réagit-elle à la suite de ces douloureux événements?

A la suite de son comportement Mgr PINEAU ne pouvait plus rester Vicaire Apostolique.[78]bis De l'avis général, il n'était plus question de le laisser diriger sa province. Trop de dissensions étaient nées entre lui et la plupart de ses missionnaires et ceux qui lui étaient restés fidèles étaient bouleversés. Mgr ALLYS écrivait au Supérieur de Paris:

> «Tout ce que j'ai vu et entendu depuis que j'ai eu l'honneur de répondre à votre télégramme chiffré, n'a fait que confirmer l'opinion que je vous ai donné. Je puis même vous certifier qu'elle est celle de la grande majorité, pour ne pas dire, l'unanimité des Evêques de l'Indochine».[79]

Il fut donc remplacé, à titre temporaire, par Mgr GENDREAU, en attendant la nomination du nouveau Vicaire Apostolique et partit se reposer au sanatorium de Béthanie. Il prit ensuite le chemin du retour en France, signa sa démission le 2 Juin 1910 en arrivant à Marseille[80], puis resta deux années à la Maison de Retraite des Missions Etrangères à Montbeton près de Montauban.

Plus tard, en 1912, il retourna à Angers son diocèse d'origine où il mourrut en 1921 à la Maison de Retraite des prêtres à Beaupréau.

Mgr MOSSARD, Vicaire Apostolique de la Cochinchine Septentrionale n'oubliait pas les prêtres exilés.

Lorsque. A. KLOBUKOWSKY, à la suite des difficultés qu'il rencontra en voulant supprimer les monopoles, fut rappelé en France, Albert SARRAUT fut nommé Gouverneur-Général.[81]

[77] Les trois détenus qui savaient qu'un journaliste, condamné politique, avait été autorisé à demeurer libre au village voisin du Pénitencier, avaient demandé la même faveur. On peut se demander si ce journaliste ne serait pas PHAN CHÂU TRÌNH, qui à la même époque se trouvait effectivement au village de Poulo-Condore. Il y cassait des pierres. Il a d'ailleurs écrit une poésie intitulée: «Đập đá» (Casser de la pierre):

> «Quand on est un homme debout au milieu de Poulo-Condore,
> On doit faire un tel bruit que les montagnes éclatent».

(T.T. GASPARD: *Essai sur PHAN CHÂU TRÌNH*. Paris, Décembre 1974, exemplaire dactylographié).

[78] Peut-on dire que l'attitude de Mgr Pineau vis à vis prêtres vietnamiens à été influencée par l'esprit du Pape LEON XIII, appelé le Pape des Missions, qui préconisait en 1893 (encyclique du 24 Juin) la création «d'un clergé choisi parmi les indigènes». Plus tard en 1899, M. LACRUCHE missionnaire en Chine écrivait. . . «n'est-il pas nécessaire d'établir un clergé séculier indigène qui sera, l'aide, le remplaçant, le continuateur du missionnaire européen.» (L. JOLY, p 200.). Si, comme le soutenaient certains missionnaires, l'Evêque était au courant des agissements des trois prêtres, il dût lui falloir une certaine audace pour leur donner des postes de responsabilité. Etait-ce pour les couvrir, pour contrôler et juguler leurs actions ou tout simplement par réaction contre le comportement de certains missionnaires.

[79] Lettre du 26 Octobre 1909, Cote 147, Vol. 761 M.E.P.

[80] Le P. SYBERS, Supérieur du sanatorium de Montbeton, attendait Mgr PINEAU au débarcadère et lui fit signer sa démission.

[81] Lors du départ définitif de A. KLOBUKOWSKY, le gouvernement général fut assuré par intérim, du 17 Février 1911 au 14 Novembre 1911. Albert SARRAUT fut gouverneur général de l'Indochine de 1911 à 1914, puis de 1916 à 1919. De 1914 à 1916, les gouverneurs généraux furent MM.J. VAN VOLENHOVEN, E. ROUME, et F. CHARLES. (A. Brebion, op. cit., p. 201).

Le 2 Septembre 1913, quatre années après l'internement des prêtres, Mgr MOSSARD écrivait à ses Supérieurs de Paris qu'il faisait une nouvelle demande de transfert à Penang.[82] Le 30 Décembre, à la suite d'un entretien avec le Résident Supérieur en Annam[83], il gardait l'espoir de parvenir à ses fins et d'obtenir la libération prochaine de ses protégés.

Il y eut effectivement un certain nombre d'amnisties en Décembre 1913: sur 46 internés à Poulo Condore, 12 furent grâciés, et 29 obtinrent une forte atténuation de peine.[84] Mais une autre source nous laisse supposer que les trois prêtres ne faisaient pas partie de ce contingent.

D'après les témoignages de Mrs Fernand PARREL et Jean GUENOU[85], des Missions Etrangères de Paris, cette histoire était encore dans toutes les mémoires dans les années 30. D'après eux, il est certain que l'un des trois exilés – dont ils ne peuvent certifier les noms – mourut à Poulo Condore. Si on se refère à la note de Đặng Thai Mai (voir p. 3), il s'agirait de Cụ TƯỜNG alias Phạm Văn Tường, alias Nguyễn Tường, le plus âgé des trois, qui se trouve à gauche sur la photographie. Les deux autres auraient été libérés lors d'une amnistie accordée après la victoire de 1918, en reconnaissance des services rendus par les Vietnamiens mobilisés en France durant la guerre; auquel cas, ils auraient fait leur temps d'exil et auraient été élargis en même temps que d'autres étaient amnistiés.[86]

Toujours selon Mrs PARREL et GUENON, les deux prêtres furent interdits de séjour dans les protectorats d'Annam et du Tonkin et furent incardinés dans la Mission de Saigon où ils servirent comme curés de paroisses. Tous deux étaient lorts en 1930 lorsque le Père PARREL arriva à Saigon, mais il ne peut donner de date précise.

Avec le recul du temps et en dehors de toute considération passionnelle, est-il possible de tirer une conclusion de cette suite d'événements?
De prime abord, il semble apparaître que tout cet enchaînement de faits fut entouré de la discrétion la plus grande, quel que soit le point de vue d'où on se place pour l'examiner.

Dans les milieux fermés, et dans le milieu ecclésiastique en particulier, il n'est pas d'usage de donner de la publicité aux affaires internes à la communauté.
Les rapports manuscrits et les lettres des missionnaires concernant l'affaire des trois prêtres autochtones et de Mgr PINEAU, restèrent à l'intérieur de l'administration des Missions. Dans le compte rendu des M.E.P. publié en 1910, Mr ABGRALL adressait «son salut respectueux et ému» à Mgr PINEAU qui, «au bout de 44 années d'apostolat avait demandé au Saint Père de le décharger du fardeau de l'administration du Tonkin méridional.[87] Le lecteur non averti pouvait ainsi croire que l'état de santé du Vicaire apostolique ne lui permettait plus d'assurer son rôle dans cette région au climat tropical débilitant et à la vie précaire. En aucune façon le prélat ne devait être critiqué ouvertement. Les apparences étaient donc respectées. L'Evêque resta quelques années en retraite dans la maison de Montbeton qui appartenait aux Missions, en attendant que l'affaire sombrât dans le domaine de l'oubli.

Dans ce même compte rendu, il était aussi question des Réformistes et du complot fomenté

[82] A la suite de la promulgation de la loi du 25 Novembre 1912 relative à la mise en liberté provisoire des accusés dont l'article I° stipulait que cette loi était applicable en Indochine.

[83] Il s'agit de F. CHARLES Résident Supérieur en Annam, d'abord par intérim de Mai 1913 à Mai 1914, puis titulaire jusqu'en Mai 1916.

[84] Administration Centrale – Arrivée. Télégramma n° 332 du 7 Décember 1913. Cote 29. S.O.M..

[85] Fernand PARREL arriva à Saigon en 1930. Jean GUENOU fut nommé a Vinh en 1939.

[86] La sene des télégrammes de l'Administration centrale, rubriques Départ et Arrivée, n'existe plus aux Archives de la Section d'Outre-Mer pour l'année 1918.

[87] M.E.P. – C.R. 1910, p. 154.

pour chasser les Européens, complot auquel quelques uns des chrétiens, en petit nombre, mais non des moins en vue, auraient participé.[88] Sur le rôle précis des trois prêtres autochtones, il n'est pas écrit un seul mot.

Il n'est pas non plus fait mention des différents qui opposaient la jeune génération de missionnaires à celle des anciens, ni de ceux qui existaient entre la première et le clergé autochtone. Ces fissures dans l'édifice catholique devaient demeurer masquées, car les prêtres vietnamiens étaient des auxiliaires précieux et constituaient des interlocuteurs sensibles et irremplaçables entre les missionnaires et les populations catholiques locales qui les considéraient comme des personnages puissants et respectables, des mandarins en quelque sorte.

Pourquoi l'Administration du Gouvernement du Protectorat ne tint-elle pas non plus à ébruiter l'arrestation des prêtres de Vinh?

Le Résident Supérieur de l'Annam, Mr. GROLEAU, dans son rapport de fin de séjour, adressé au Gouverneur Général[89] ne manqua pas de revenir sur le sujet. Il considérait que la divulgation officielle donnée à ces événements, aurait risqué de retourner contre le Gouvernement du Protectorat, les populations catholiques vietnamiennes du Nord-Annam, et par répercussion, celles des autres régions de l'Indochine.

Une critique sévère et publique de Mgr PINEAU aurait conduit les Missions à prendre la défense de leur Vicaire apostolique. Or, les missions catholiques prises dans leur ensemble[90] représentaient une véritable puissance économique en Indochine et elles possédaient en outre une arme qui pouvait devenir redoutable si elle était maniée par des mains expertes, à savoir, le journal bi-quotidien l'*Avenir du Tonkin* que le Procureur Général des Missions en Extrême – Orient avait acheté au début du siècle pour le compte des Missions, dans le but de contrebalancer éventuellement l'influence des Francs-Maçons.

D'autre part, il arrivait aussi que certains missionnaires fussent parfois une source discrète de renseignements non négligeables, grâce justement à certains prêtres vietnamiens. Or l'Administration ne désirait s'aliéner ni les uns, ni les autres.

Il faut ajouter à ces raisons d'ordre local, la crainte de faire connaître en Métropole les difficultés rencontrées dans cette colonie; sans oublier que l'Etat qui avait déjà eu suffisamment de différents avec les catholiques de France, ne tenait pas à croiser le fer de nouveau avec eux.

Le silence du milieu révolutionnaire s'explique beaucoup plus naturellement. Il agissait dans la clandestinité, et se servir de l'arrestation des trois prêtres vietnamiens pour gagner d'autres adeptes, eut été reconnaître implicitement l'existence d'un réseau de conspirateurs à Vinh.

Or les chefs du mouvement ne le voulaient à aucun prix. Ils préféraient se donner l'apparence d'un mouvement toujours aussi anti-chrétion qu'autrefois, afin de ne pas risquer

[88] id. p. 155: «ne restèrent pas assez en dehors du mouvement, et ce fut là notre épreuve la plus troublante».

[89] Voir page 3 note 4.

[90] En tant que congrégation, la Société des Missions Etrangères, à cette éqoque, ne possédait rien en Indochine. Mais chaque mission, chaque paroisse avait ses biens propres qui la rendait auto-suffisante. Les terres défrichées puis cultivées par les chrétiens étaient conservées en biens paroissiaux, tout comme les terres mises en culture par les vietnamiens étaient considérées comme villages autonomes, selon le Code. La force de la Société des M.E.P. venait du fait que les «procureurs» supervisaient la gestion de tous les biens sous la direction du P. ROBERT.

de détruire l'organisation qu'ils avaient implantée depuis peu dans les milieux catholiques. D'autres prêtres, d'autres cathéchistes continuaient à œuvrer, et il était important pour les révolutionnaires de les maintenir actifs dans la clandestinité.

Si la presse anticléricale n'avait pas donné une certaine publicité à l'affaire des trois prêtres, rien ou presque rien n'aurait pu permettre de connaître ces faits, qui auraient pu passer inaperçus, comme le resteront, sans aucun doute, bien d'autres.

Paris 1986

BIBLIOGRAPHIE

Nous avons donc travaillé par recoupements et aiguillé nos recherches vers les

Archives des Missions Etrangères de Paris	M.E.P.
Le Dépôt des Archives d'Outre-Mer à Aix-en-Provence	A.O.M.
Archives Nationales, Section Outre-Mer à Paris	S.O.M.
Bibliothèque Nationale, Section des Périodiques. Versailles	B.N.V.
Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine	B.D.I.C.
Institut National des Langues et Civilisations Orientales	I.N.A.L.C.O.
Archives Départementales de l'Yonne	A.D.Y.
Archives de la Marine. Vincennes	A.M.

Annales de la Propagation de la foi. Lyon.
L'Avenir du Tonkin. Hanoi.
BARBANNEAU : Etude sur l'organisation judiciaire en Indochine. Paris 1906.
BOUDAREL G. : Phan Bôi Châu et la société vietnamienne de son temps. *France - Asie* 199, volume XXIII, n° 4. Paris.
Traduction et notes des Mémoires de Phan Bôi Châu. *France-Asie/Asia. n°* 194–195. 3° et 4° trimestres 1968, volume XXII, n° 3–4.
BRÉBION A. : *Dictionnaire de bio-bibliographie générale ancienne et moderne de l'Indochine française*, publié après la mort de l'auteur par A. Cabaton. Académie des sciences coloniales. Annales, tome VIII. Paris. Société d'éditions géographiques, martimes et coloniales. 1935.
BÙI QUANG TUNG: : *Tables synoptiques de chronologie vietnamienne*. B.E.F.E.O. tome LI, pp. 1 à 71. Paris 1963.

Bulletin de la Ligue pour la défense des droits de l'homme. Section Indochine. Année 1913–1914.
CHESNEAUX J. : *Contribution à l'histoire de la nation vietnamienne*. Paris 1955
ĐẶNG THAI MAI : *Văn thơ cách mạng đầu thế kỷ XX*. Hanoi 1961.
DARTEIN F. DE : *La vie et les travaux d'Armand Rousseau, Gouverneur Général de l'Indochine*. Paris 1902.

DEVILAR C. : *Comment on perd une colonie*. Paris 1927.
Exposition coloniale internationale. Paris 1931. *Indochine Française, l'Annam*. Hanoi 1931.
Fistié P. : *Le réveil de l'Extrême - Orient. Guerres et révolutions. 1834 - 1954*. Avignon 1955.
Fourniau Ch. : *Le lettré résistant vietnamien*. La Pensée n° 172 (Décembre 1973)
Histoire de l'Asie du Sud-Est. Révoltes. Réformes. Révolutions. Textes réunis par Pierre Brocheux. Lille 1981.
JABOUILLE : *Une page d'histoire du Quang-tri*. BAVH 1923, n° 4, pp. 395–426
JACNAL J. : *Mémoires de S.E. Huynh Côn dit Dan-Tuong. Ancien Ministre des Rites à la Cour d'Annam*. Revue indochinoise. Hanoi 1924.
JOLY L. : *Tribulations d'un vieux chauoine*. Paris 1908.
Le Journal du 3 Juillet 1909: En Indochine.
La Lanterne du 3 Juillet 1909: Les Missionnaires.
LÊ N-D : *Les Missions Etrangères et la pénétration française au Viet-nam*. La Haye 1974.
LÊ THÀNH KHÔI : *Le Viet-Nam. Histoire et civilisation*. Paris 1955.
MARR D.G. : *Vietnamese anticolonialism*. 1885–1925. Berkeley 1971.
MAUDUIT A-M & J : *La France contre la France. La séparation de l'Eglise et de l'Etat*. 1900–1906. Paris 1984.
Missions Etrangères de Paris. *Comptes rendus des années 1905 à 1910*.
NGUYỄN KHẮC VIÊN: : *Histoire du Viet-Nam*. Paris 1974.
L'Opinion. : *Saigon année 1909*.
PENANT D. : *Questions de droit colonial. De la condition juridique des Indigènes en matière civile et commerciale dans les colonies françaises et les Protectorats de l'Indochine et de l'organisation judiciaire les concernant*. Paris 1906.
PERENNÈS H. : *Quarante deux ans sous le soleil de l'Indochine – Un grand Breton – Jean-François Abgrall des Missions Etrangères, Provicaire du Tonkin méridional* (1854–1929). Saint-Brieuc 1933.
PERENNÈS H. : *Le Père Jean-François Abgrall des Missions Etrangères*. Quimper 1930
PHAN KHOANG : *Việt-nam pháp thuộc sử*. 1884–1945. s.l. 1961.
RENOUVIN P. : *La question d'Extrême-Orient*. 1840–1940. Paris 1975.
RIBÉRIOUX M. : *La République radicale*. 1898–1914. Paris 1975.
ROUBAUD L. : *Vietnam. La tragédie indochinoise. Deux enquêtes*. Paris 1931.
SCHREINER. A. : *Abregé de l'histoire d'Annam*. Saigon 1906.
La séparation de l'Eglise et de l'Etat (1905). Ouvrage présenté par Mayeur J.M. Paris 1966.
SORLIN P. : La société française. I. 1840–1914. Paris 1969.
TRẦN TRỌNG KIM : *Việt-Nam sử lược*. Hanoi 1928–1929.
TRỊNH VÂN THANH: : *Thành-ngữ điển-tích danh nhân từ-điển*. Saigon 1965.

Annexe n° 1

LE JOURNAL. 3 Juillet 1909.

En Indochine.

Le Gouvernement Général de l'Indochine vient de câbler au Ministère des Colonies qu'à la suite d'une enquête habilement menée par le Résident Supérieur en Annam, il avait été procédé sans incident à l'arrestation, à Vinh, de trois prêtres catholiques annamites, dont la participation à des actes séditieux était démontrée. Il s'agit d'excitation à ne pas payer l'impôt.

M. Klobukowsky ajoute que les missionnaires français ont prêté à l'administration un concours loyal dans cette affaire qui est du ressort de la justice indigène.

Annexe n° 2

LA LANTERNE. 3 Juillet 1909.

Les Missionnaires

Nous avons annonçé hier, d'après un cablogramme d'Indochine, que «des chefs de la chrétienté de la province de Vinh» avaient été arrêtés pour connivence avec des bandes de pillards. Cette information nous est aujourd'hui confirmée. Il s'agit de trois écclésiastiques catholiques indigènes accusés de participation à des actes séditieux. L'enquête conduite par notre Résident Supérieur en Annam, ne laisserait aucun doute sur leurs agissements. Des correspondances et des proclamations imprimées, tendant à soulever les populations auraient été saisies et sembleraient prouver l'ingérence de ces écclésiastiques dans les troubles qui, l'an dernier déjà, éclatèrent dans la province de Vinh, à propos de la perception des impôts.

Dans le cablogramme adressé au Gouvernement par M. Klobukowsky, il est dit, parait-il, que les missionnaires français ont prêté, dans cette circonstance, «un concours loyal» aux autorités locales.

Nous voudrions le croire, mais comment se fait-il que ces missionnaires n'aient pas depuis longtemps pratiqué cette loyauté? N'étaient-ils pas en situation de couper court, dès le début, aux agissements de leurs disciples? Ces agissements, pouvaient-ils ne pas les pressentir? Grâce à leur influence, toute naturelle d'ailleurs, sur ces ecclésiastiques indigènes – anciens élèves de leurs missions, très probablement – ne pouvaient-ils pas les ramener dans le droit chemin, ou du moins, si leurs exhortations ont été vaines, prévenir à temps l'administration? Quoi qu'il en soit de l'attitude des missionnaires français, au cours de l'enquête, nous tenons à constater, dès aujourd'hui, une fois le plus, à quoi peut aboutir, dans nos colonies, le prosélytisme religieux. Voilà des missions où le prêtre français voisine avec le prêtre espagnol; des missions qui jouissent de privilèges exorbitants; des missions qui attirent à elles, sous prétexte de les convertir, les indigènes les moins recommandables; des missions qui s'efforcent même d'instituer, là bas, un clergé indigène, et dont les disciples favorisés pactisent avec des révoltés, fomentent même la révolte! Ah. La robe noire est partout la même! Partout en la voyant, il faut redouter l'intrigue et la trahison!

Annexe n° 3

L'Avenir du Tonkin. éd. du matin – n° 4391 du 4.11.1909, p. 2.

Les agitateurs en Annam

Traduction d'une proclamation des Réformistes affichée le 9 Septembre dans la province de Vinh, au village de Luu-Mi, dont un original orné de trois cachets rouges, a été porté au préfet de Anh-Sởn le jour même.

Année Ky dau de Hoang Trieu

le 24 du septième mois

«Le grand chef Dan envoie cet ordre à tous les villages de canton du Bach-Hà de la préfecture d'Anh-Son».

«Voici le moment venu de lever les étendards, les dépenses seront très considérables».

«Sao-Nam, grand chef de cette ligue prescrit à tous les habitants de l'Annam, et du Tonkin expressément»: «Vous êtes frères, chacun doit contribuer à cette œuvre selon ses forces et ses moyens».

«En sorte que notre troupe excitée, exaspérée, en proie à la plus profonde affliction doit s'adresser à ses frères et exhaler ses gémissements; de quels malheurs nous affligent les Européens que notre pays doit subir maintenant. Qui a des yeux le voit, qui a des oreilles l'entend, qui a un peu de bon sens n'est-il pas décidé à s'exposer à tous les risques pour faire opposition et résister; morts ou vifs c'est résolu, on se battra avec les Européens un coup. Pourtant il faut songer que la faiblesse s'opposant à la force, le jaune rivalisant avec le blanc, c'est affaire bien difficile et pour réussir très coûteuse.»

«Nous autres issus d'une même race, enfants de la même patrie, en agissant de la sorte, nous n'osons pas nous lancer témérairement et prendre les armes pour faire du tort à notre peuple, nous entacher d'une réputation de cruauté dans notre pays, devenir la risée des Européens, engendrer des haines et des vengeances; mais, quoi qu'il arrive, il faut agir. Dans cette affaire il est difficile de tout peser, impossible de tout dire. Quiconque a du cœur regrette sa patrie, veut sauver le peuple, se lève et en avant!

«Dans notre pays jusqu'ici personne ne s'est soucié de la patrie, on préfère les richesses à sa personnalité «che lây cua hon nguoi», on tourne le bien en mal et on n'a pas plus de honte qu'un esclave, même on s'en délecte; quoiqu'on ne perde pas ses propres biens on pressure le peuple pour acheter une place; nommé par gloriole on s'en réjouit et non seulement on ne refuse pas mais encore on accepte avec joie louanges et congratulations.

«Quant à cette affaire-ci, nous avons donné les ordres à tous les riches de vive voix à plusieures reprises, et par écrit bien souvent, en envoyant des émissaires, et rien n'est fait, c'est navrant que notre peuple soit insensible à la douceur et à clémence; pour lui faire entendre raison il n'y a rien qui vaille comme de lui montrer les armes et s'en servir.»

«Dans nos bandes pour le moment il y a beaucoup de gens cupides et faux, autrefois une branche royale a essayé de se servir des armes pour mater les gens de cette espèce, mais, réflexion faite, cela engendre une multitude d'inconvénients; il y a beaucoup de gens astucieux au gain, beaucoup qui ne savent rien. De jour on se présenté comme tel ou tel chef avec de faux papiers pour percevoir fallacieusement, de nuit, on se déclare remplir telle ou telle fonction et on s'en prévaut pour violenter et opprimer le peuple.»

«Le peuple est déja malheureux avec les Européens; de jour en jour l'impôt et les corvées augmentent, de jour en jour les punitions s'aggravent, c'est très attristant; faut il que le peuple soit encore malheureux avec nous? Après la perte de ses biens on fera encore couler ses sueurs et son sang. Ainsi les Européens n'ont pas encore exterminé la population et c'est nous qui irions exterminer notre peuple.»

«Quant à nous autres, nous avons pitié du peuple et nous avertissons tous les notables et tous les riches des villages du canton de Bach-Hà, de la préfecture d'Anh Son, pour qu'ils sachent que chaque fois qu'on présente les mots d'ordre: «Loi Phân công Tin» c'est un papier urgent, il faut se tenir prêt à agir, confier la chose

à un individu sûr, choisi parmi les compagnons; c'est là le signe dont on se servira pour traiter les affaires du pays.»

«Il faut que tout soit apostillé par ce chef pour que plus tard on puisse vérifier et que l'on ne soit pas trompé. Quant à celui qui regrette ses biens et suscite quelque affaire c'est un misérable, rebelle, avare de son argent au point d'oublier sa patrie, donc un être qui fait autant de mal que les Européens.»

«Entre nous il est donc fermement décidé de ne pas se laisser attendrir pour se pardonner mutuellement, et si, par malheur, quelqu'un change de nom et simule faire partie de notre compagnie pour faire œuvre de termite dans notre association, que ce soit de jour ou de nuit, on traînera le misérable dans le village où sont ses enfants et on l'exécutera sur le champ. Tels sont les ordres.»

«A afficher dans les villages du canton de Bach-Hà de la préfecture d'Anh-Son.»

«Cette proclamation se passe de commentaires, elle est traduite avec toute la fidélité possible, sans cependant avoir pu donner aux expréssions la force qu'elles ont dans l'original chinois.»

«Que l'on ne s'étonne pas si la fidélité de la traduction nuit un peú à l'élégance du style. Comme on le voit, ce sont les grands chefs qui, s'adressant spécialement à un canton de la province de Vinh, donnent cependant des ordres pour tout le Tonkin et l'Annam. Cette proclamation, prise dans le canton de Bach-Hà, a dû être publiée dans tout le pays.»

«Thanh Triêu.»

(1) Sao-Nam est le nom de plume de Phan Bôi Châu.

Annexe n° 4

PHAN CHU TRINH (1872–1926).

Phan Chu Trinh naquit dans la province de Quảng-nam dans une famille aisée. Il était le dernier d'une famille de trois enfants, mais il fût orphelin à l'âge de quinze ans.

Très jeune, il avait pris le maquis avec son père lorsque le jeune roi Hàm-nghi lança son appel et que se créa le mouvement CẦN VƯƠNG. Son père fût accusé de traîtrise et fût exécuté par le chef de ce mouvement royaliste en 1887. Il n'oublia jamais et toute sa vie il manifesta une haine farouche à tout ce qui touchait à la monarchie.

A la mort de son père, il revint vivre sous la tutelle de son frère aîné et reprit ses études qu'il poursuivit jusqu'en 1901, date à laquelle il fût reçu Docteur es-lettres. Il entra alors au Ministère des Cultes.

En 1906, il se rendit au Japon et y rencontra PHAN BỘI CHÂU avec lequel il avait une affinité de but, mais pas de vues, puisqu'il voulait collaborer avec la France, sans la monarchie à laquelle il était farouchement opposé.

En 1907, il abandonna le mandarinat et parcourût avec quelques amis, pour prêcher les idées révolutionnaires. Il adressa au Gouverneur Général Paul BEAU un mémoire qui parût dans le B.E.F.E.O.1907.

Il entra en rapports avec le groupe de l'école ĐÔNG KINH NGHĨA THỤC à Hanoi, puis après la fermeture de celle-ci, il participa à la révolte des impots.

Avec ses compagnons de lutte, il fût arrêté et condamnê à mort.

Grâce à la Ligue de la Défense des Droits de l'Homme (Mrs PRÉSSENSÉ, BABUT, ROUX) sa peine fût commuée en détention à Poulo-Condore, en semi liberté dans le village attenant au pénitencier.

En 1911, libéré, assigné à résidence à Mỳ-thọ, il eut la possibilité de venir en France où il séjourna de 1912 à 1926. Il fit des conférences sur le régime colonial en Indochine et attira de nouveau l'attention des tenants du système colonial. Il vécut dans le milieu vietnamien et rencontra NGUYỄN AÍ QUỐC alias HỒ CHÍ MINH.

En 1914 il fût incarcéré à la prison de la Santé durant une année. Comme le futur Président de la R.D.V.N. il exerça le métier de retoucheur photographe. C'est en 1922, alors qu'il était employé à la Foire de Marseille qu'il adressa à l'empereur KHẢI ĐỊNH venu en France à l'occasion de cette manifestation, une lettre dans laquelle il l'accusait de «sept fautes impardonnables».

Après ce geste, son désir fût de revenir au Vietnam. Son retour, comme indigent ne lui fût accordé qu'en 1925 et la mort devait le frapper l'année suivante, non sans qu'il ait eu le temps d'essaimer ses idées démocratiques et antimonarchistes, surtout au moment du décès de l'empereur KHẢI ĐỊNH.

Ses compatriotes lui firent des funérailles nationales.

THU TRANG GASPARD: *Essai sur Phan Châu Trinh* (Thèse de III° cycle. Paris 1974 exemplaire ronéoté.

THU TRANG GASPARD: *Những Hoạt Động Của Phan Châu Trinh Tại Pháp. 1911/1925*. Paris. Sudestasie 1983.

Annexe n° 5

PHAN BỘI CHÂU (1869–1940).

PHAN BỘI CHÂU naquit dans la province de Nghệ-an, au centre Việt-Nam. Cette région était réputée pour être une pépinière de révolutionnaires. Dès son plus jeune âge il fût marqué par l'esprit d'indépendance qu'il trouvait autour de lui, et lorsque le très jeune roi Hàm-Nghi, poussé par les régents TÔN THẤT THUYẾT et NGUYỄN VĂN TƯỜNG prit la fuite et se retrancha dans le réduit de Tân sở préparé à l'avance, il répondit à son appel. (1886). En 1889, il reprit ses études, et fut reçu premier au concours littéraire du Nghệ-an en 1900. Ceci ne l'empêcha pas de poursuivre ses activités de révolutionnaire; Il se proposa même de rallier les survivants du parti CẦN VƯƠNG, parti qui avait aidé le jeune roi HÀM-NGHI, et de mettre à leur tête un membre de la famille royale pour restaurer une monarchie qui ne fût pas sous la tutelle du Protectorat français.

Dès 1905, après la victoire de Port-Arthur, il se rendit au Japon où il rencontra les réformistes chinois LIANG QI CHAO et KANG YOU-WEI. Il y fit venir des jeunes gens pour être formés dans des écoles japonaises. A l'arrivée du prince CƯỜNG-ĐỂ, il fonda le VIỆT NAM DUY TÂN HỘI (Association pour la modernisation du Vietnam) dont le programme était la libération nationale et la restauration de la monarchie. Il promulga une constitution sur le modèle nippon.

Il inonda son pays d'écrits révolutionnaires comme le HẢI NGOẠI HUYẾT THƯ (lettre d' outre-mer écrite avec des larmes de sang).

A la suite du prêt accordé au Japon pet la France, et de l'accord du 10 Juillet 1907, le Gouvernement japonais prononça en 1910, l'expulsion de CƯỜNG-ĐỂ de PHAN BỘI CHÂU et des étudiants; Jeunes et chefs partirent pour la Chine de SUN YAT SEN ou pour le Siam où P.B.C. résida quelques temps.

En 1911, à la nouvelle de la révolution chinoise, il partit retrouver tous les émigrés et ensemble ils organisèrent le VIỆT NAM QUANG PHỤC HỘI (Association pour la restauration du Vietnam) d'allure plus républicaine et dont il donna la présidence à CƯỜNG ĐỂ. Il se chargea de coordonner l'action de toutes les sociétés secrètes du Vietnam, qui maintenant obeissaient à ses directives.

En 1913, Albert Sarraut se rendit à Canton où il monnaya avec le clan de YUAN CHE-KAI, l'arrestation des révolutionnaires en échange de l'utilisation du chemin de fer du Yunnan. P.B.C. fût emprisonné à Canton, CƯỜNG ĐỂ arrété à Hong Kong mais remis en liberté.

Durant la guerre de 1914–1918, les nationalistes furent contactés par les Allemends, CƯỜNG ĐỂ se rendit à Berlin où il obtint une aide pécuniaire en attendant l'assistance militaire promise.

Au pays, les attaques continuèrent, ce fût la révolte du pénitencier de Thâi-nguyên. en 1917.

La même année, le retour de SUN YAT SEN libéra P.B.C., mais n'espérant plus rien de l'Allemagne, il parcourut, la Chine, le Japon et le Siam. Pendant ce temps, la jeunesse continuait à sortir du Vietnam pour engranger le savoir moderne et les émigrés provoquaient des attentats, comme celui dirigé contre le Gouverneur Général Merlin à Canton, attentat qui échoua.

En 1925, P.B.C. fût arrêté dans la concession française de Shanghai. Jugé à Hanoi, sa condamnation à mort provoqua un tel tollé dans le pays que le Gouvernement le gràcia et l'assigna à résidence à Huê. Déçu, il y prêcha sans conviction, la collaboration franco-vietnamienne. Il mourrut en 1940.

G. Boudarel: *Mémoires de Phan Bôi Châu* France-Asie nos 194–195. 1968.

G. Coulet: *Les sociétés secrètes en terre d'Annam*. Saigon, 1926.

Lê Thành Khoî: *Le Viêt-Nam, Histoire et Civilisation*. Paris. 1955.

N° d'écrou à la prison provinciale

(A)

Nom du condamné

Provenance

Écroué le

19 sous le n°

SIGNALEMENT

Taille

Cheveux

Sourcils

Front

Yeux

Nez

Bouche

Menton

Barbe

Visage

Teint

Signes particuliers :

R. S. F. A. T. n° 16. Hanoi — Imp. G. Taupin et Cie.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

LIBERTÉ — ÉGALITÉ — FRATERNITÉ

GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'INDO-CHINE

TONKIN

Tribunal indigène de *Nghé An*

EXTRAIT DE JUGEMENT

Par jugement n° *24* du Tribunal indigène de *Nghé An*
en date du *14 avril 1910, approuvé par télégramme du Rt Supérieur n° 1914 du 27 juin 1910*

Le nommé *Pham-van-Ngon*

âgé de *13* ans

né à *Yen-Hoi*, canton de *Viet Yen*, huyện de [illegible]

domicilié à —, canton de —, huyện de —

fils de — et de —

célibataire, marié (avec ou sans enfants) veuf (avec ou sans enfants)

profession /

reconnu coupable d*e Complot de Rébellion*

été condamné à la peine de *la Déportation perpétuelle au* [illegible] *Condore*

Indication en caractères chinois

NOM	VILLAGE	CANTON	HUYỆN

Jugement approuvé le *par télégramme du Rt Supérieur n° 797 du* [illegible]

A *Vinh* le *9 juillet* 1910

L'Administrateur-Résident,

[illegible signature]

(A) Cadre rempli par le Directeur du pénitencier des Travaux Publics où le condamné subit sa peine.



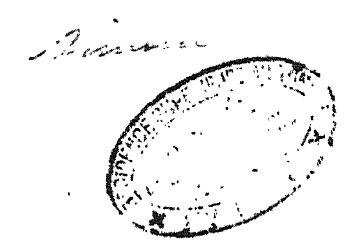
CABINET — BUREAU D'ORDRE
MINUTE EXPÉDIÉE

TÉLÉGRAMME OFFICIEL

Hanoi, le 13 Septembre 1909

~~Résident Supérieur~~ à ~~Resident Superieur Hue.~~

Nº 1612a.- Maire Haiphong télégraphie guillemets Prisonniers indigènes condamnés viennent arriver par "Bentley" conformément instruction sont mis cellule et soumis surveillance spéciale jusqu'à départ prochain courrier Tourane guillemets.



R.S.T.-C. nº 1

CABINET — BUREAU D'ORDRE

TÉLÉGRAMME OFFICIEL

HAÏPHONG, ~~Hanoi~~, le 12 Septembre 1909

~~Résident Supérieur~~ à Maire à Résident Supérieur Hanoï.

Réponse à télégramme 1603a- Prisonniers indigènes condamnés viennent arriver par "Bentley" conformément instruction sont mis cellule et soumis surveillance spéciale jusqu'à départ prochain courrier Tourane./.

P. C. C.
Le Chargé du Bureau d'ordre,

R.S.T.-C. nº 1

TÉLÉGRAMME OFFICIEL

Hanoi, le 16 Septembre 19 08

Résident-Supérieur à Gouverneur Général Saigon

N° 1639 Prêtres annamites de Vinh condamnés exil ont été embarqués ce matin à Haiphong sans incident à destination Tourane./.

Signé Simoni

P.LE RESIDENT SUPERIEUR & P.O
ATTACHÉ AU CABINET
CHARGÉ DU BUREAU D'ORDRE

R.S.T.-C. n° 1

TÉLÉGRAMME OFFICIEL

Haiphong ~~Hanoi~~, le 16 septembre 1908

~~Résident-Supérieur~~ Maire à Résident Supérieur Hanoi

N° 1419 – Rép à 1603 – Prêtres indigènes ont été embarqués ce matin sans incident à destination Tourane./.

L'Administrateur

Asse

R.S.T.-C. n° 1

MEN OF HU, MEN OF HAN, MEN OF THE HUNDRED MAN

the biography of Sĩ Nhiêp and the conceptualization of early Vietnamese society

BY

STEPHEN O'HARROW

Hommes de Hu, hommes du Han, hommes des Cents Man

INTRODUCTION
et résumé en français

L'histoire du peuple vietnamien, sujet souvent abordé, quoique rarement de façon désintéressée, et, de nos jours, encore plus rarement sans passion: comment savoir retrouver dans ses origines les éléments qui la distinguent, à la fois, de l'histoire de son ancien voisin du nord, et des influences venues de l'autre côté de la cordillère, dite Trường-sơn? Cette question se pose d'autant plus vigoureusement que l'on réfléchit à la continuité d'un sentiment d'identité nationale chez les vietnamiens que nul adversaire ne saurait jamais épuiser. Sujet à débattre, peut-être, mais non sans garder la discipline académique. Il nous faudra des propos de base, utiles à reconnaître l'expérience historique vietnamienne dès son début en tant que vietnamienne, et à la placer dans son cadre: bref, des définitions de termes.

Évidemment, toute définition invite des contra-définitions, et il serait possible aux historiens du Viet-Nam de continuer sur ce niveau à jamais sans, pourtant, arriver à élucider la question fondamentale, c'est-à-dire, pourquoi les Vietnamiens sont-ils vietnamiens? La réponse à ce dernier se trouvera dans les procédés de leur histoire plutôt que dans ses origines, car l'origine d'un peuple n'est pas un moule qui détermine à jamais la forme que prendra leur développement dans l'avenir, et on aura besoin d'examiner ces procédés une fois que l'on puisse s'accorder sur leur point de départ. Dans l'article ci-dessous se sont proposées des définitions qui pourraient éventuellement servir à démarquer le terrain de nos futures enquêtes, à la fois plus approfondies et plus généralisées.

Il y a, en somme, cinq éléments qui, depuis le deuxième siècle de notre ère, paraissent marquer assez nettement la période où se s'érige cet échafaudage des évenements enchevêtrés témoignant la consolidation du pouvoir de la part d'une élite sino-vietnamienne, suite au véritable établissement de l'hégémonie chinoise par Ma Yuan (A.D. 43); à savoir:

1) la vénération d'un panthéon d'ésprits qui, en retour, guidèrent et protégèrent les habitants de la région de l'*urheimat* (représentant le nord et le centre du Viet-Nam actuel) qui leur restèrent fidèles; 2) le labourage des terres de cette région par des fermiers qui ménagèrent leurs resources hydrauliques et qui maintenirent des habitations fixes; 3) l'incorporation des institutions et éléments culturels chinois (afin d'achever des buts d'intérêt local), par voie de l'indiginisation des immigrants venus du nord; 4) l'incorporation des préceptes religieux sud-asiatiques, surtout le bouddhisme (servant, entre autres choses, à légitimer l'autorité de ceux qui gouvernèrent), arrivés par voie des communautés commercio-réligieuses, établies dans la région depuis le premier siècle de notre ère; 5) le développement d'une langue indigène commune.

Quelquefois, il nous est possible d'entrevoir ces éléments à travers les documents chinois de l'époque qui subsistent toujours, tels que la biographie de Sĩ Nhiếp que nous avons traduite et annotée ci-après. Les cinq éléments qui servent à borner le début d'une histoire véritablement vietnamienne, et dont des aperçus s'y trouvent, sont mis en évidence ici en vue, à la fois, d'animer une discussion plus large de la question de l'origine de l'identité nationale vietnamienne, et de suggérer les modalités de cette discussion sans limiter, pour autant, ses conclusions. Néanmoins, dans l'état actuel de nos connaissances, il nous paraît qu'aux origines, la nation vietnamienne fut plutôt un organisme politique qu'une unité ethnique. Nous trouverons plus d'avantage à explorer ce chemin, que de poursuivre un argument purement culturel qui risquerait de tomber dans des erreurs académiques, sinon de s'égarer dans le chauvinisme national.

The title of this article derives from the biography of Sĩ Nhiếp (Shih Hsieh*), who was Grand Administrator of Giao-Chỉ (Chiao-Chih, *i.e.*, the Red River plain or Tongking) from A.D. 186 to 227, in the name of two succeeding Chinese dynasties.[1] We have chosen to focus upon him and his time because we believe that to understand his period is to understand the point at which one can begin to speak meaningfully about a "Vietnamese" nation. An English translation of the earliest extant biography of Sĩ Nhiếp and the one upon whose text all later biographies (including those found in the Vietnamese sources) would appear rely, that found in chapter IV of the *Wu Chih*, forms an appendix to our discussion.

To be sure, Vietnamese historians of today are wont to cast much further back than the second century for an authentification of their national uniqueness. Speaking about the first significant revolt[2] against Chinese rule in A.D. 40, Phạm Huy Thông writes:

> "But Dong-son culture poured itself out in the towering, flaming tongue of a courageous struggle. Along with resentment, the memory of this was deeply engraved in the feelings of the people. That is the secret of a miraculous phenomenon not easy to see in history: though oppressed by a foreign country for a thousand years, the will that "we are we" among our people was not something that could be shaken loose."[3]

* We use Vietnamese readings herein for names of people and places in Việt-Nam (with Wade-Giles in parentheses), and Wade-Giles elsewhere.

[1] Sĩ Nhiếp served under the Han (漢 206 B.C. to A.D. 220) and under the Wu (吳 established in 220).

[2] The Trưng (徵) Sisters' Revolt, A.D. 40–43.

[3] Phạm Huy Thông, "Ba lần dựng nước" *Học Tâp*, 21/237: 63–72, 76. *apud* K. W. Taylor, *The Birth of Vietnam*, Berkeley, 1983: 339.

The major problem facing the historian who wishes to see the Đông-sơn period (eighth century B.C. to the first century A.D.) or even periods prior thereto as the cradle of a peculiarly Vietnamese civilization is largely one of definition; it is the aim of this paper to suggest a way of attacking the rather muddy question of where the term "Vietnamese" becomes useful and, by contrast, where it might hinder our view of things.

The reason why this question needs to be sorted out is that the Vietnamese, at least as much as any other nation on earth, rely on some view of their own history to provide not only national identity but a sense of national purpose. If there is any abiding state ideology in Việt-Nam it is the veneration of this history or, more properly, of heroes drawn therefrom. Functionally, such an ideology projects desired national characteristics embodied within the personalities, lives, and deeds (real or imagined) of a series of leaders, great women and men whose departed spirits continue to oversee all events of national importance, events which present day man also has or should have some power to affect. This ideology holds that the Vietnamese people must respect and follow virtuous leaders; it defines the nature of those virtues and thus permits the masses to recognize which leaders are virtuous. Of equal significance, it is a body of thought easily recast in a modern mold, one which allows for the continuity of a nationalist tradition that is, by Marxist lights, suceptible to scientific analysis and interpretation and which, not infrequently, admits of practical application and extension.

As such, this veneration of virtuous heroes focuses but little on the nature or the ethnicity of the people who respond to the legitimate leadership of national champions and rather more on the quality, form, and degree of the people's response to that leadership. A cult of this kind allows the masses to be whatever they will, so long as, in the interest of their own survival and well-being, they fulfill their obligation to recognize and respond to the paladin when called upon in times of national danger.

Sĩ Nhiếp, whose historical period now draws our attention, is one such hero. He is one of the earliest of the undoubtedly historical figures and, apart from Chao T'o (who, from a Vietnamese point of view, was largely bogus[4]), the only supposedly Chinese personage in the Vietnamese pantheon. Yet it can be argued that, be he Chinese or not, it is with Sĩ Nhiếp that the "Vietnamese" nature of Việt-Nam *per se* really begins.

What is meant by the term "Vietnamese" in this context and why should one choose to date it from the early third century any more than form, say, 111 B.C.[5] or 939?[6] If we can answer the first part of this question we will, in effect, determine the limits within which the second part can be resolved.

Any workable definition of "Vietnamese" is obviously bound up with the term "Việt-Nam," but while "Việt-Nam" can be applied officially to the country only after 1803,[7] all scholars can agree that the ethnonym "Vietnamese" must have a broader, a more ancient and more useful application. After all, one must be able to call a self-consciously coherent group of people by a single name for the duration of the existence of that coherence, if only to avoid confusing one's readers. Naturally, to be Vietnamese in the 1980s is not exactly the same thing as it was a hundred years ago, any more than to be Italian or French is the same thing as

[4] In my opinion, Chao T'o never really controlled Viêt-Nam in a meaningful way; *cf.* "From Co-loa to the Trung Sisters' Revolt: Viet-Nam as the Chinese found it" *Asian Perspectives* XXII(2), 1979: 140–164, by this author.

[5] Date usually given for the official submission of Việt-Nam to the Han Dynasty.

[6] Date usually given for the beginning of Vietnamese independence from China, *i.e.*, Ngô Quyền's (吳權) successful expelling of the Chinese after the collapse of the T'ang.

[7] A. B. Woodside, *Vietnam and the Chinese Model*, Cambridge, MA, 1971: 120–121.

it was in the late nineteenth century. But the question so frequently posed in Vietnamese historiography is more on the order of: does being Vietnamese in this century have a significant commonality with being Vietnamese in 939, or a thousand years before that? This question is posed in the light of two things: firstly, the answer to this question if it were asked in the case of (northern nuclear) China would clearly be that a meaningful thread of commonality has existed for at least three millennia; secondly, and following directly on the previous consideration, it is with China that the Vietnamese and their indigenous ancestors have warred and traded, loved and hated, throughout their recorded history. China is never far from the mind of the Vietnamese historian. Demonstrating the proposition that the Vietnamese are as ancient in their national dignity and as rightfully separate as a nation as the Chinese is not a wholly modern concern.[8] But since, as stated above, at least to the mind of the Vietnamese leadership, a proper understanding by their people of history and its heroic examples is as crucial as ever in the political psychology of today's Việt-Nam, especially in view of the availability of modern techniques of communication and persuasion, the question of the antiquity of Vietnameseness permeates scholarship on Việt-Nam in both the East and the West.

The most useful way of looking at the question would be to ask at what point does one find present in the polity in the Red River plain and its environs down through what is now coastal northern central Việt-Nam (the acknowledged homeland of the modern Vietnamese nation) the basic elements that one normally uses to distinguish the Vietnamese from their neighbors? Indeed, what are those elements? We have mentioned one, that is to say the veneration of a specific group of heroic spirits whose powers protect and guide the Vietnamese people. That pantheon, while necessarily lacking important later luminaries such as Trần Hưng Đạo or Lê Lợi,[9] was already well on its way to being established in Sĩ Nhiếp's day, *i.e.*, by the second century. It already included the anti-Chinese heroines, the Trưng Sisters, and Thục Phán (the An Dương Prince) and his nemesis, the independent southern satrap, Triệu Đà (Chao T'o), both of whom were venerated for resisting invasion from further north. It would soon include Sĩ Nhiếp himself, and his inclusion therein is essential for this pantheon to be considered Vietnamese, as opposed to Proto-Vietnamese.

The question of why the addition of Sĩ Nhiếp, a man of Han, to a Southern Pantheon already containing anti-Han heroes makes that institution Vietnamese brings us to a crucial second element in our proposed definition of Vietnameseness: the incorporation of certain aspects of Chinese culture, not simply by imitation or even by forced assimilation, but by acceptance of and intermarriage with ethnic Chinese who, in their turn, were finally absorbed and vietnamized to a much greater extent than the local population was sinicized. The ethnic Chinese permanently affected the local ways of doing things. Yet, because Giao-Chỉ and points south were at a great distance from the centers of Chinese power and culture, some thousands of li away to the north, a certain luxury of choice was afforded. Things useful to the development of the commonwealth could be appropriated; things fundamentally at odds with longstanding local practice usually did not make it past the village gate: patriarchal

[8] See my "Nguyen Trai's *Binh Ngo Dai Cao* 平吳大誥 of 1428: the development of a Vietnamese national identity" *Journal of Southeast Asian Studies* X(1), 1979: 159–174, *in passim*.

[9] *Ibid.*, Trần Hưng Đạo 陳興道 ousted an invading Chinese army (under the Mongols) in the late XIIIth century and Lê Lợi 黎利 did so again in the early XVth. Both figures have entered the Southern Pantheon as protecting spirits of the Vietnamese people.

Confucianism, for example, could be imported and applied as a state ethic, one whose traces are still found in the style if not in the content of government to this day, masking without essentially altering local customs which, for instance, accord relatively high status to women.

The ethnic Chinese who first came as soldiers and traders but who stayed as administrators and farmers, among whom we find the great assimilated families such as the Sĩ clan, are the people to whom the title of this paper refers as "men of Han," and the definition proposed for the term "Vietnamese" recognizes them and their contribution as being inseparable from the national *gestalt*. While they may have for some time afterward continued to see themselves ideally as men of Han, in practice they identified with their geography, their fields and crops, their markets and residences, their dependants and retainers, which they defended against outside control, albeit for reasons less than altruistic (and not always with success), either by subterfuge or by outright armed resistance. They are to be distinguished from the sojourners, important as the latter occasionally were, the temporary official appointees, carpet-baggers and career men who sought their reward in metropolitan China and who, if they died while in the South, were sent home for burial. And this brings us to a third element in the definition of "Vietnamese," geographic identity.

Geographic identity can be understood to depend not only on inhabiting a certain location but also on a way of relating to that location. The Vietnamese as defined here are not nomads, they are sedentary. They do not slash and burn. The Vietnamese are essentially lowlanders. From that land they draw, first and foremost, rice. To do so, they exercise water management techniques. They share certain attitudes among themselves towards their environment, the most important of which for this analysis is that the land is the residing place and proper sphere of action of the heroic spirits to be found in the Southern Pantheon, the first constituent element in our definition of "Vietnamese." He who lives on the land, who considers it his home, places himself under the watchful eyes of the "Invisible Powers of Yüeh."[10]

But while belief in the Southern Pantheon is an important element, one intimately linked with geography, it alone does not account for all those beliefs which are essential to a workable definition of "Vietnamese." It is in this connexion that we now take up, from the title of this investigation, the phrase "men of Hu," which is drawn in turn from an oft quoted line in the biography of Sĩ Nhiếp, to wit:

> "Whenever he entered and whenever he went out, the reverberation of bells and stone chimes was heard; pomp and decorum were fully observed and flutes and pipes were sounded. Chariots and outriders filled the road while men of Hu by the dozen, with incense smoldering, marched close beside the wheels of his carriage."[11]

The "men of Hu" referred to here are South Asians, in this case most likely Buddhist divines who were to be found not only in Sĩ Nhiếp's retinue, but also in a number of settled religious communities in Giao-Chỉ by the opening of the third century. And though South Asian traders and merchants were probably established here first as individuals and brought Buddhist clergy in their wake, it is Buddhism which is the next element for us to consider in our working definition of "Vietnamese" and the most important single Indian contribution to the essence of early Vietnamese society.

[10] A phrase describing the Southern Pantheon which appears in the title of the XIVth (?) century work, *Việt Điện U Linh Tập* (越甸幽靈集) by Lý Tế Xyuên (李濟川).

[11] See appendix.

Scholars have known for some time that the early appearance of Buddhism in northeastern Indochina was a direct introduction from the Indian sub-continent. At the outset, Buddhism and perhaps other South Asian practices were part of an eclecticism which arose in the Giao-Chỉ area, itself a place of meeting and trade in the first centuries of the Christian Era but, for reasons upon which one can only speculate,[12] more than any other religion, it was Buddhism which best took root in Vietnamese soil, not only in court circles but among the common people, permanently altering Vietnamese society. The social character of Buddhism, unlike Confucianism with its sinocentric hierarchical notions, is basically one of acceptance of ethnic diversity, of tolerance of parallel practices, one which emphasizes translation of holy writ into a multitude of tongues (witness the career of the famous third century Giao-Chỉ monk, Khương Tăng Hội[13]), and one which could act as a political glue, as the cement needed to provide cohesion of attitude towards and a sense of legitimacy for Sino-Vietnamese rulers, such as Sĩ Nhiếp, who dealt with the complex ethnicity of early Vietnamese society.

The link between Buddhism and legitimacy of rule is a feature of early independent Việt-Nam (tenth to fourteenth centuries) and its thread leads us back to the period of Sĩ Nhiếp, when Buddhism was being implanted and began to become a fundamental element in the Vietnamese national identity. That this element was from time to time slighted by Chinese appointees in the intervening period does not mean that Buddhism was not considered a necessary prop of governmental legitimacy in Việt-Nam; as later historical records show, those Chinese appointees were often not considered legitimate by the indigenous populace.

We have left for last for the most difficult of the elments in this proposed working definition of "Vietnamese," the question of language. A shared language clearly provides both identity and a sense of continuity to a given human group. Two assumptions of long standing have tended to reinforce each other with regard to the Vietnamese language and we should examine these in relation to the part which language plays in our historical definition. The first assumption is that the Vietnamese language today is the direct linear descendant of the single common language of the main ethnic group resident in northern and north-central Việt-Nam since well before the first installation of Chinese rule in that area in the second century B.C. The second assumption is that this continuity of the Vietnamese language was the most obvious conscious difference between the Vietnamese and all other groups, the ready clue as to who was Vietnamese and who was not.

It is reasonable to believe that if the first of these assumptions is true, the second is more than likely to be true. But, by the same token, the second proposition is weakened to the degree that the first is not an accurate description of the ancient linguistic milieu. As regards the first proposition then, what leads us to believe that only a single ethnic group occupied the main lowland areas of northern Việt-Nam when the Chinese first arrived on the scene? Is there evidence of a unified material culture throughout the area? Were the indigenous peoples called by a single name? What can be determined about the language they spoke and is it related to Vietnamese as we know it? What do lexical borrowings from outside sources of a datable nature tell us? How does the history of the Sĩ Nhiếp period relate to the problems introduced by such factors? We shall briefly consider these questions.

[12] For those interested in my considerations on the subject, see "On the Origins of Chữ-Nôm: the Vietnamese demotic writing system" *Indo-Pacifica* I, 1981: 159–186, especially 166–172.

[13] Known to the Chinese as K'ang Sheng-hui (康僧會).

There is evidence of at least a tendency towards a unified material culture during the Đông-sơn period and this culture itself flows rather directly from earlier pre-metal-using cultures *in situ*. But Đông-sơn culture is linked to a very broad span of material cultures which are spread over a region much larger than the area that has been claimed as the Vietnamese *urheimat*, undoubtedly a region encompassing many different ethnic groups at the time. While this tendency towards a unification of material cultures does nothing to weaken the proposition of pre-Chinese ethnic homogeneity in northern lowland Việt-Nam (whereas a variety of differing material cultures would definitely weaken the case), it is nonetheless not as strong an argument in favor of such an idea as some would have us believe.[14] However, the existence of the very considerable citadel at Cổ-loa, the late pre-Chinese focus of Vietnamese kingship (whence the An Dương Prince legends), does indeed lend credence to the idea that there was sufficient political unity, perhaps some form of alliance, league, or amphictyonic coalition with Cổ-loa as its headquarters,[15] to have required extensive communication between constituent groups. This question arises again in A.D. 40, with the alliance of "sixty-five citadels"[16] to expel the Chinese during the Trưng Sisters' Revolt. It would appear the society of the area was able to undertake concerted action of a kind difficult to imagine if it were balkanized to the point of incomprehension from a linguistic point of view. This would suggest the availability of a lingua franca, though not necessarily a mutual intelligibility of tongues.

The names applied in the Chinese dynastic histories to the autochthonous people of Việt-Nam varied. In Sĩ Nhiếp's biography, they are called both "Yi" (a general designation for barbarians of the east) and the "Hundred Man." "Man" is a designation specific to southern barbarians and the one chosen for the title of this paper.

> "All this while, his splendor awed the Hundred Man and kept them at bay; even Commandant T'o could not compare with him."[17]

The use of the number one hundred in the designation would seem to suggest a significant variety of peoples, but here it may be only literary license, an allusion to the older term, "Hundred Yüeh,"[18] also applied to the peoples of the region. Many scholars now tend to prefer the term "Lạc"(the Vietnamese reading of "Lo"),[19] used to refer to the hereditary notables of the area whose power derived from their control over the tidal irrigated fields, called "Lạc fields."[20] The An Dương Prince legends introduce a people called the "Âu" (the Vietnamese reading of "Ou")[21] who are also known to contemporary Chinese sources such as the *Huai Nan Tzu*.[22] Without going into great detail about this parade of names, some of

[14] The connexion between material culture and ethnicity and, therefore, the continuity of Vietnamese ethnicity as demonstrated by the continuity of material culture back through the second millennia B.C. is found in much recent archeological writing in Viêt-Nam; *cf. inter alia* Văn Tân *et al.*, *Th-ời Đại Hùng Vương*, Hà-nội, 1973.

[15] In an on-site interview with this author in May, 1983, the curator of Cô-loa, Professor Dô van Ninh, indicated that recent finds suggest that this site was also a center of production.

[16] 六十五城, *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* (大越史記全書), ngoại kỷ, q. 3, (*cf.* ed. Hà-nội, 1967, vol. I, p. 91).

[17] Appendix, *loc. cit.*

[18] 百越, read as "Bách Việt" in Vietnamese.

[19] 駱 雒 貉

[20] 駱田

[21] 甌

[22] 淮南子, a text from the second century attributed to Liu An, ? – 123 B.C.

which we are fairly sure have more to do with Chinese regional preconceptions than attempts at ethnography, at least two terms, "Âu" and "Lạc," and possibly a third, "Yüeh," appear to represent some kind of ethnic specificity, more likely overlapping than mutually exclusive, but nevertheless, and more importantly, they are evidence of something more complicated than total ethnic homogeneity..

Do we have evidence regarding the language(s) of the local inhabitants? Not directly. Or to be more exact, not unless we first accept that the term "Yüeh" can be meaningfully applied to them. Many historians would agree with Taylor that:

> ". . . We can reasonably assume that the ancient Vietnamese were part of a broad linguistic-cultural world that included so-called Yüeh peoples in Southeastern China. The name *Yüeh* arrived in northern Vietnam as a Chinese perception of the ancient Vietnamese as members of this larger world; the term was not indigenous to Vietnam."[23]

Norman and Mei[24] have shown a convincing link between vocabulary items said by contemporary sources to be Yüeh and the Austroasiatic group. The jump from "Yüeh is Austroasiatic and Vietnamese is Austroasiatic" to "Yüeh is Vietnamese" does not necessarily follow, but the possibility that such is the case cannot be dismissed out of hand.

The oldest identifiable stratum of Chinese loans words in Vietnamese brings with it, among other features, a series of voiced initial stops (B, Đ, G) characteristic of the archaic period in Chinese historical phonology, that is to say, features which must have been transferred from the Chinese to the Vietnamese language before they were lost in the internal transition from archaic to ancient Chinese in about the sixth century.

An overall interpretation of these individual bits of language and ethnic information, within the context of the Sĩ Nhiếp period, might read as follows: the ancestor of modern Vietnamese was an Austroasiatic tongue, one of several (perhaps related) languages spoken by allied ethnic groups in the Red River plain, people who shared in the Bronze Age material culture referred to as the Dông-son civilization. This Ancestral Vietnamese served as the lingua franca for intergroup communication, and probably for the court at Cổ-loa, because it was the language of the most powerful (and likely the most numerous) of the indigenous ethnic groups. While Chinese was spoken by the earliest generation of Han immigrants to the area, as intermarriage began to take place (usually the taking of local wives by Chinese soldier-farmers and of local concubines by Chinese officials), Ancestral Vietnamese most often came to replace Chinese as the home language of these people, the language in which mothers raised their children. Substantial Chinese vocabulary was borrowed into Vietnamese in this home situation. Chinese administrators, when dealing with local populations, found the pre-existing lingua franca the most convenient medium of communication and, again, this context gave rise to a considerable admixture of Chinese lexemes to describe institutional arrangements, modes of behavior, and material innovations in local life. Sizeable latifundia in the hands of great Sino-Vietnamese families were worked by indigenous people from various ethnic groups for whom the working language became, if it were not already, this new amalgam of an Ancestral Vietnamese lingua franca and work-a-day Chinese; thus, one may say that Vietnamese was at this point a Mon-Khmer creole.

[23] Taylor, *op. cit.*: 43.

[24] Jerry Norman & Mei Tsu-lin, "The Austroasiatics in Ancient South China: some lexical evidence" *Monumenta Serica* 32 (1976): 274–301.

Haudricourt has suggested[25], and scholars are currently inclined to agree, that the tonal structure of Vietnamese has been influenced by T'ai. It would be both interesting and helpful to know whether this T'ai influence occurred prior to, concurrent with, or following the introduction of the oldest (*i.e.*, archaic) stratum of Chinese loans. If T'ai influence occurred prior to or at about the same time as the earliest Chinese lexical interference, it would indicate that the pre-Han milieu in northern Việt-Nam included a significant presence of and some interchange with non-Mon-Khmer speakers on the part of speakers of Ancestral Vietnamese.[26]

At some point, these several variations on the theme of Ancestral Vietnamese heavily influenced by Chinese and perhaps influenced by T'ai, coalesced into the Vietnamese language recognized by a sizeable majority of the inhabitants of lowland Giao-Chỉ, Cửu-Chân, and parts of Nhật-Nam[27] as their mother tongue, the language which later played a central role in the fixing of their national identity.

* * * * * * *

To sum up: the five elements, which are proposed herein as both necessary and sufficient for a group to be labelled "Vietnamese" for purposes historiographic, first appeared in concert in the early period of Chinese hegemony in Việt-Nam. These elements were geographic locale and certain ways of relating to that locale, acceptance of the Southern Pantheon, use of the Vietnamese language, integration and assimilation of resident ethnic Chinese and certain elements of their culture, and the incorporation of Buddhism into the public ethic.

If we accept this way of looking at things, the term "Proto-Vietnamese"[28] could then denote the people and cultures of Việt-Nam before the introduction of "Hu" and "Han" features, the Proto-Vietnamese stage leading inexorably to the Vietnamese stage of development, once these latter features are incorporated. One would need to designate as "Pre-Vietnamese" the people and cultures of the area who existed in the region prior to the development of Proto-Vietnamese groups and distinguish them (for the moment, strictly by hindsight) from the latter by their failure to develop to the Proto-Vietnamese stage. In other words, Pre-Vietnamese society contained some elements and some people who, for instance, did not go on to partake in Vietnamese society (people like the Mường), but rather who fled to the hills, seldom participating in, donating little to, and remaining largely unaffected by the actions of Sĩ Nhiếp and his ilk. Proto-Vietnamese society grows out of Pre-Vietnamese but some Pre-Vietnamese groups continue to exist and develop separately along side of Proto-Vietnamese and, later, along side of fully developed Vietnamese society.

[25] A. Haudricourt, "De l'origine des tons en viêtnamien" *Journal Asiatique* 242, (1954): 69–82.

[26] I employ the term "Ancestral Vietnamese" for the purposes of this article in order to avoid confusion with the terms "Pre-Vietnamese" and "Proto-Vietnamese" which are intended to label groups of people rather than languages; people who were members of the Proto-Vietnamese grouping were generally speakers of Ancestral Vietnamese and many speakers of Ancestral Vietnamesè were sharers in the cultural complex of the Proto-Vietnamese, though there were probably some speakers of Ancestral Vietnamese who were outside the Proto-Vietnamese group. Pre-Vietnamese peoples have no necessary linguistic link with the Ancestral Vietnamese language, although it is obvious that a certain number of Pre-Vietnamese must have spoken an early form thereof.

[27] Cửu-Chân (九眞) and Nhật-Nam (日南), see appendix, notes 11 and 35.

[28] See my "Viet-Nam as the Chinese found it," 142.

This suggested way of looking at early Vietnamese society, what might be called the Five Spices View, is not intended to accommodate hypotheses of the "what if" variety: *e.g.*, what if the Vietnamese had never undergone Chinese domination, what if Buddhism were never introduced, what if the Vietnamese spoke Malay, would they still be or become "Vietnamese?" It rather proposes a definition of the term "Vietnamese" for use by the historian of things as they appear in fact to have happened. Nor do we propose an anthropologically sound ethnographic definition of "Vietnamese" to be applied to a specific period, although a sense of ethnic Vietnamese identity may well have existed. Rather, we speak of a politically cohesive entity, perhaps a polity of occasionally diverse ethnicity, which predates and ultimately grows into the modern Vietnamese nation-state.[29] It is an entity we see as yet unclearly, but although many of its details may still be wanting, it would be imprudent to deny its existence.

[29] The term "lạc-tướng" (駱將) which was applied very early on in the Han, and which may draw on earlier indigenous usage, to designate internal leaders among the Proto-Vietnamese, *i.e.*, those who controlled the "lạc fields," seems to reflect a situation wherein some form of identity was taken on by people as a function of their being followers of, or economically dependent on, certain local lords. In other words, it may be an error to think of "lạc" as an ethnic designation in the modern sense (as a number of researchers both in Việt-Nam and the West have tended to do); it seems sounder to consider it to have been a term which designated a political grouping focused on a particular leadership. Especially in view of the latter, well-documented fact that wars were fought in many places in Southeast Asia in the pre-modern period (*e.g.*, on the Cham-Vietnamese frontier) for the control of populations, peoples whose identities seem to the historian to have been rather permeable (if not plastic), diffuse polities of changeable allegiance, it may prove very difficult, if not openly counter-productive, either to attempt to define early Vietnamese historical ethnicity very closely or to construct a theoretical model of the Vietnamese nation-state built closely upon the "kinh" (京) ethnic group (however defined) in the pre-modern period. It seems more promising to examine modes of leadership and socio-economic relationships, systems of belief, trade, and interaction of constituent ethnic groups within the Vietnamese polity and their reaction to outside intervention (cultural, economic, political, and military), rather than to attach one's theories too closely to some notion of the Vietnamese "dân-tộc," particularly if one is dealing with the period before A.D. 1500 in the north and center of Việt-Nam, and at any time before about 1800 in the south.

吳志 卷四
Wu Chih, chüan IV
(The Biography of Shih Hsieh 士燮* *)

Shih Hsieh had the courtesy name of Wei-yen[1]. He was from (the sub-prefecture of) Kuang-hsin[2] (in the commandery of) Ts'ang-wu.[3] His forebears were originally from (the district of) Wen-yang[4] in the state of Lu[5]. At the time of the rebellion of Wang Mang[6], his family had taken flight to Chiao-chou[7] and Hsieh was of the sixth generation thereafter.

His father's name was Tz'u[8] and during the reign of the Emperor Huan[9] (of the Han) he was Grand Administrator[10] of Jihnan.[11]

When Hsieh was young, he went to study in the capital[12], where his teacher was Liu Tzu-ch'i[13] of Ying-ch'uan.[14] He studied the *Tso (-chuan* commentaries on the) *Spring and Autumn Chronicles.*[15] He was selected as a Candidate of Probity and Piety[16] and appointed Gentleman Master of Writing[17] but he was dismissed from office due to certain official matters.

Once the period of mourning for his father, Tz'u, had ended, he was titled Candidate of Accomplished Talent[18] and named Prefect[19] of Wu[20], whence he was transferred to become Grand Administrator of Chiao-chih.[21]

His younger brother, Yi[22], was at first Investigator[23] in the commandery, and when the Inspector[24], Ting Kung[25], was recalled to the capital, Yi served him as an escort with much

* Po-na 百衲 edition cited herein. *Nota Bene*: because the biography translated in this appendix is taken from an entirely Chinese document, one of the Chinese dynastic histories, Wade-Giles transcriptions are given for all proper nouns.

1 Wei-yen = 威彥.

2 Kuang-hsin = 廣信, capital of Ts'ang-wu (*Cf. infra*).

3 Ts'ang-wu = 蒼梧, commandery in what is now Kuang-hsi = 山東 province.

4 Wen-yang = 汶陽, located in what is now Shan-tung = province.

5 Lu = 魯, a state of the Spring and Autumn period during the Chou and the home of Confucius.

6 Wang Mang = 王莽; he usurped the Han throne and ruled from A.D. 9 to 23 (the so-called Hsin 新 Dynasty).

7 Chiao-chou = 交州, an anachronistic (before 203) reference to Chiao province, *i.e.*, China south of the Ling-nan = 嶺南, *Cf.* Holmgren (1980: 56).

8 Tz'u = 賜, occasionally read Szu.

9 Huan = 桓, A.D. 147–168.

10 Grand Administrator = t'ai-shou = 太守, the civil chief of a commandery (chün = 郡).

11 Jih-nan = 日南, a commandery located in what is now modern central Viet-Nam.

12 Referring to Lo-yang = 洛陽, the capital of the Eastern or Later Han dynasty.

13 Liu Tzu-ch'i = 劉子奇.

14 Ying-ch'uan = 潁川, located in what is now An-hui = 安徽 province.

15 The *Tso*[*-chuan* commentaries on the] *Spring and Autumn Chronicles* = 左氏春秋.

16 Candidate of Probity and Piety = 孝廉 .

17 Gentleman Master of Writing = 尚書郎.

18 Candidate of Accomplished Talent = 茂才 .

19 Perfect = 令.

20 Wu = 巫 , a prefecture located in what is now Szu-chuan = 四川 province.

21 Chiao-chih = 交趾 , a commandery located in what is now modern northern Viet-Nam.

22 Yi = 壹.

23 Investigator = 督郵.

24 Inspector = 刺史, the supervisor of a province or chou =

25 Ting Kung = 丁宮.

diligence and attention. Kung was very moved and addressed him on the point of parting, saying: "If I serve as an official in the Three Offices[26], I should invite you to be employed in my bureau." Later, Kung was made Minister over the Masses[27] and he was to bring Yi into his employ. However, when Yi arrived to take up his post, Kung had already been replaced by Huang Wan[28] as Minister over the Masses. (The latter) was particularly courteous to Yi, but when Tung Tso[29] rebelled, Yi fled to his hometown.

> **COMMENT** (by P'ei Sung-chih[30]) The *Wu-shu*[31] says: Wan and Tso detested each other. But Yi was wholeheartedly loyal to Wan and was especially reputed for it. Tso (thus) hated Yi. Tso thereupon gave out instructions saying, "The Head Clerk to the Ministry over the Masses, Shih Yi, should not be employed. Thus, he went for many years without promotion. On the occasion of Tso's entry into the court, Yi fled home."

The Inspector of Chiao-chou, one Chu Fu[32], was killed by the Yi[33] bandits and the provinces and commanderies rose up in rebellion. Hsieh thereupon recommended that Yi take over as Grand Administrator of Ho-p'u.[34] His second brother, Hui[35] formerly the Prefect of Hsü-wen[36], was made Grand Administrator of Chiu-chen.[37]

> **COMMENT** "Hui" has the syllable initial sound of "Yǘ"[38] and the syllable final sound of "Pǐ"[39]; see the *Tzu-lin*.[40]

[26] Three Offices = 三事; refers to the Three Dukes = 三公: the Minister of Works = 司空, the Grand Commandant = 太尉, and the Minister over the Masses = 司徒.

[27] Minister over the Masses, see *supra*, n. 26.

[28] Huang Wan = 黃琬.

[29] Tung Tso = 董卓.

[30] P'ei Sung-chih 裴松之, 372–451. The *San-kuo chih* 三國志 of Ch'en Shou 陳壽, 233–297, from which this translation is taken, though completed in the late third century, was not received as the official history of the dynasties it covered (*i.e.* from the fall of the Han until 265) until the addition of the commentaries of P'ei Sung-chih in 429. The latter made use of many works (*Cf.* n. 31 *infra*) which now appear to have been lost.

[31] Wu-shu = 吳書.

[32] Chu Fu = 朱符.

[33] Yi = 夷, a term used in a general sense to denote "barbarians," as in 四夷 the barbarians who border China on four sides, and more specifically those who live in the east. Both this term and Man 蠻, barbarians of the south, were used to refer to the indigenous inhabitants of what is now Viet-Nam. This author has so far failed to detect a meaningful pattern in the various usages of Chinese commentators on early Viet-Nam, but one may very well exist. One would wish to know, as well, the extent to which there is overlap between these terms and the supposedly more specific designation Yüeh 越, the term which the later descendants of these people believed should apply to themselves.

[34] Ho-p'u = 合浦, a commandery located in the south coastal region of what is now Kuang-tung = 廣東 province.

[35] Hui = 黃有, Holmgren (1980: 197) believes it to be pronounced "Wei."

[36] Hsü-wen = 徐聞, capital of Ho-p'u (*Cf. supra*).

[37] Chiu-chen = 九眞, a commandery corresponding to modern northern central Viet-Nam.

[38] Yü = 于.

[39] Pi = 鄙.

[40] *Tzu-lin* = 字林, a work attributed to Lü Ch'en 呂忱 of the Chin dynasty.

And Hui's younger brother, Wu[41], was appointed Grand Administrator of Nan-hai.[42]

Hsieh was a man of generous capacity and broad forbearance and he treated his subordinates with humility and open-mindedness. As for the Chinese literati who fled to him from the troubles, they numbered in the hundreds.[43] He indulged with pleasure in the exegesis of the *Spring and Autumn Chronicles*. Yüan Hui[44] of the country of Ch'en[45] wrote to Hsün Yü[46], Perfect of the Masters of Writing[47], saying: "This gentleman and official of Chiao-chih named Shih is not only highly learned in literary matters but also very able in the affairs of government. In the midst of the great rebellions, he was able to preserve and protect the whole of the commandery; for more than twenty years there were no incidents within his borders. The people are not without employment; those who sojourn in their travels all receive his blessings. Even Tou Jung's[48] preservation of Ho-hsi[49] was not more remarkable than this. When he can spare time from official duties, he indulges himself in the study of the classics[50]; he is incisive and profound particularly on the *Tso-chuan* commentaries to the *Spring and Autumn Chronicles*. I frequently had occasion to ask him about problems of the *Tso-chuan* and he always answered me in a most scholarly fashion; his ideas were all very closely and finely reasoned. And with regard to the *Book of Documents*[51], he is equally familiar with the old and with the new schools of thought; his knowledge of the principles is of a surpassing thoroughness. In the capital he has heard the heated debates of the old and new scholars; he now intends to forward to the throne his own commentary on the matters of the *Book of Documents* and the *Tso-chuan*." Thus was he praised by others.

Hsieh's brothers were all commandery notabilities and they occupied a dominating position throughout the province; ten thousand li away from the court, their majestic influence was incomparable. Whenever (Hsieh) entered and whenever he went out, the reverberation of bells and stone chimes was heard; pomp and decorum were fully observed and the flutes and pipes were sounded. Chariots and outriders filled the road while men of Hu[52] by the dozen, with incense smoldering, marched close beside the wheels of his carriage. Then there came

[41] Wu =武.

[42] Nan-hai =南海, the name of a commandery located in the area around what became modern Canton. Certain editions erroneously print Hai-nan =海南, but it seems clear that this could not refer to Hai-nan (the island) which was not a commandery at that time.

[43] For a listing of some of the more famous of those who fled, see Wang Gungwu (1958: 27) and Holmgren (1980: 76).

[44] Yüan Hui =袁徽.

[45] Ch'en = 陳 , an area located in what is now Ho-nan =河南 province.

[46] Hsün Yü =荀彧.

[47] Prefect of the Masters of Writing =尚書令.

[48] Tou Jung = 竇融 ; 16 B.C. – A.D. 62, a native of the Shen-hsi = 陝西 region, he served both the Hsin and the Later Han in the far west with distinction.

[49] Ho-hsi =河西, the area south of the western reaches of the great wall, corresponding roughly to modern Kan-su =甘肅 province.

[50] The text reads書傳, which may conceivably refer to the *Book of Documents* =尚書 and the (*San*)-*chuan* =(三)傳.

[51] *Shang-shu* =尚書, sometimes called the *Book of Documents* (*Cf. supra*); it was later known as the *Shu-ching* = 書經 , and referred to as the *Book of History*.

[52] Men of Hu = 胡人; the term was employed as a general designation for central or southern Asians, such as Sogdians or Indians. This reference has solicited scholarly comment from a considerable number of writers, *Cf. inter alia*: Lévi (1904: 559), Trần Văn Giáp (1932: 206), Hu Shih (1935: 151–154), Lao Kan (1947: 69–91), Fukui (1952: 109–110, 391, 395), Lê Thánh Khôi (1955: 107), Zürcher (1959: 51, 336–337), Holmgren (1980: 76).

the curtained coaches of his wives and concubines and then his sons and younger brothers, followed by the cavalry. All this while, his splendor awed the hundred Man[53] and kept them at bay; even Commandant T'o[54] could not compare with him.

> **COMMENT**: Ko Hung[55] in the *Shen-hsien chuan*[56] says: "Three days after Hsieh took sick and died, the immortal Tung Feng[57] fed him but a single pill and some water with which to wet it in his mouth. He then held Hsieh by the cheeks and shook him for a moment. After swallowing the medicine, Hsieh's eyes opened, he moved his hand and his facial color gradually revived. A half day later he could sit up and four days later his speech returned. He recovered totally. Feng's courtesy name was Chün-yi[58] and he was from Hou-kuan[59]."

(Hsieh's younger brother) Wu took sick and died first. After the death of Chu Fu, the Han appointed Chang Chin[60] as Inspector of Chiao-chou. Chin was later assassinated by his own general, Ch'ü Ching.[61] Subsequently, the Governor[62] of Ching-chou[63], Liu Piao[64], appointed Lai Kung[65] from Ling-ling[66] as Chin's replacement. At about the same time, the Grand Administrator of Ts'ang-wu, Shih Huang[67], passed away. Piao thereupon appointed Wu Chü[68] to take his place. Along with Kung, he arrived to fill his post. The Han court, having learned of the death of Chang Chin, sent an imperial proclamation to Hsieh, saying: "Chiao-chou is a very distant region, so far beyond the rivers and seas to the south, a place where our beneficence can barely reach and whence the gratitude of the people can hardly flow back. It has come to our attention that the rebellious Liu Piao has had the effrontery to have appointed Lai Kung to office and that he has his ambitious eye on our southern lands. Thus we now charge you to become our General of the Gentlemen of the Household who Comforts the South[69], in charge of all seven commanderies, maintaining as before your authority as Grand Administrator of Chiao-chih."

Later, Hsieh sent out the official Chang Min[70] with tribute to the capital. At that time there were revolts among the people everywhere and the road was cut off. Nevertheless, Hsieh did

[53] *Cf. supra*, note 33, for usage connected with the term "Man."
[54] Commandant T'o refers to Chao T'o = 趙佗 (+ 137 B.C.?) of Nan-Yüeh 南越.
[55] Ko Hung =葛洪, 283–343.
[56] *Shen-hsien chuan* = 神仙傳, a Taoist treatise of the Chin dynasty.
[57] Tung Feng = 董奉.
[58] Chün-yi = 君異.
[59] Hou-kuan = 候官.
[60] Chang Chin = 張津.
[61] Ch'ü Ching = 區景.
[62] Governor = 牧, the civil chief of a province, sometimes called Shepherd, not unlike the position of Inspector *Cf. supra*, n. 24 and Holmgren (1980: 55) *apud* Dubs (1955: III, 12–13).
[63] Ching-chou = 荆州, a province covering what is now roughly Hu-nan = 湖南 and Hu-pei = 湖北 provinces.
[64] Liu Piao = 劉表.
[65] Lai Kung = 賴恭.
[66] Ling-ling = 零陵 a commandery located in what became modern Hu-nan province.
[67] Shih Huang = 史璜.
[68] Wu Chü = 吳巨.
[69] General of the Gentlemen of the Household who Comforts the South 綏南中郎將.
[70] Chang Min = 張旻.

not cease sending tribute and so, exceptionally, the court again issued an imperial declaration (of recognizance); he was bestowed the title of General who Brings Tranquility to the Far Reaches[71] and raised to the dignity of Marquis of the Commune of Lung-tu.[72]

After that, Chü fell out with Kung and raised troops to chase Kung away. Kung fled back to Ling-ling.

In the fifteenth year of Chien-an[73], Pu Chih[74] was appointed by Sun Chüan[75] to act as Inspector of Chiao-chou. Once Chih had arrived, Hsieh, at the head of his brothers, respectfully received him and presented him with the revenues. But as for Wu Chü, who harbored trecherous intentions, Chih had him beheaded.

Chüan promoted Hsieh to the position of General on the Left.[76] In the closing years of Chien-an[77], Hsieh sent his son, Hsin[78], as a hostage to the court. Chüan employed him as Grand Administrator of Wu-ch'ang.[79] All of the sons of Hsieh and Yi in the south were made Generals of the Gentlemen of the Household.[80] Hsieh also prevailed upon the powerful clans of Yi-chou[81], upon men such as Yung K'ai[82] and others, who brought the people of their commandery to submit to the Eastern Court.[83] Chüan praised him all the more, gave him the title of General of the Guards[84], and invested him as Marquis of Lung-pien.[85] His brother, Yi, became a General of the Chariot Squadron[86] and Marquis of Tu-hsiang.[87]

Each time Hsieh sent officials to Chüan, he always presented as well different kinds of spices and finest grass cloth and always by the thousand-fold, glossy pearls and great conches, Liu-li pottery, emerald kingfisher feathers, shell of tortoise and horn of rhinoceros, elephant tusks and various valuables and strange fruits: bananas, coconuts, longans and such like. And in no year did these things not come. Now and again, Yi would send horses in tribute, hundreds of head at a time. Chüan would always send letters increasing royal favors to assuage them in reciprocation.

Hsieh spent more than forty years in the commandery and in the fifth year of Huang-wu[88], at the age of ninety, he passed away.

Because Chiao-chih was so remote, Chüan divided Chiao-chou, giving everything north of

[71] General who Brings Tranquility to the Far Reaches = 安遠將軍.

[72] Marquis of the Commune of Lung-tu = 龍度亭侯.

[73] 15th year of Chien-an 建安 = 210.

[74] Pu Chih =步騭.

[75] Sun Chüan =孫權, founder of the Wu =吳 dynasty (229–280) of the Three Kingdoms 三國 period.

[76] General on the Left = 左將軍.

[77] In the closing years of Chien-an, *i.e.*, the years just prior to 220.

[78] Hsin =歆.

[79] Wu-ch'ang =武昌, the first capital of the Wu (*Cf. supra*, n. 75); the cite is identified with O-ch'eng = 鄂城 in modern day Hu-pei province.

[80] General of the Gentlemen of the Household =中郎將.

[81] Yi-chou =益州, a province roughly overlapping modern Szu-ch'uan province.

[82] Yung K'ai = 雍闓.

[83] Eastern Court here refers to the Wu, *Cf. supra*, nn. 75 & 79.

[84] General of the Guards =衛將軍.

[85] Marquis of Lung-pien 龍編侯 ; the cite of Lung-pein is usually identified with modern Hà-nôi.

[86] General of the Chariot Squadron =偏將軍.

[87] Marquis of Tu-hsiang =都鄉侯.

[88] Fifth year of Huang-wu 黃武= 227.

Ho-p'u to Kuang-chou[89] and making Lü Tai[90] its Inspector. The portion to the south became Chiao-chou[91] and Tai Liang[92] was appointed Inspector there. In addition, Ch'en Shih[93], was sent to take Hsieh's place as Grand Administrator of Chiao-chih. Tai remained in Nan-hai but Liang and Shih had both gotten as far as Ho-p'u when Hsieh's son, Hui[94], proclaimed himself to be the Grand Administrator of Chiao-chih. He sent out clan troops to oppose Liang. Huan Ling[95] of Chiao-chih, who had been Hsieh's clerk, kowtowed to Hui and admonished him to receive Liang. Hui was outraged and had Ling whipped to death. Ling's elder brother, Chih[96], and his son, named Fa[97], succeeded in bringing together the various clan armies to attack Hui. Hui took refuge in the citadel. Chih and his men kept up the attack for several months yet they were unable to raise the stronghold. Thereupon, the solution of a treaty marriage was arrived at and all the troops were sent home.

Lü Tai received the imperial order to kill Hui. Coming down from Kuang-chou with his troops, he rode night and day. He went through Ho-p'u and then continued forward together with Liang. K'uang[98], son of Yi, who was a General of the Gentlemen of the Household, was old friends with Tai, who had appointed him Aide-de-Camp[99] and took counsel from him. Tai first wrote to Chiao-chih, setting forth the various consequences of the situation; then he sent K'uang to meet with Hui to convince the latter to admit his guilt. Although he was to lose to office of Grand Administrator, Hui was told he would be guaranteed safe from further harm. Tai arrived on the scene in K'uang's wake. Hui's elder brother, Chih[100], and his younger brothers, among whom were Kan[101] and Sung[102], six men altogether, welcomed Tai stripped to the waist (in token of submission). Tai thanked them and told them all to dress. They then proceeded to the capital. The following dawn, Tai threw back the curtains of his tent and invited Hui and his brothers to enter one by one in order. Inside, many guests were seated. Tai stood up and, holding his official warrant, he read the imperial proclamation, enumerating the accusations (against them). Guards from the right and left then bound the brothers and took them outside where they were prostrated and immediately executed. Their heads were sent on to Wu-ch'ang.

> **COMMENT**: Sun Sheng[103] says: "If you wish to win the hearts of the frontier peoples and bring them close, there is nothing better than honesty. To preserve greatness and maintain accomplishments, there is nothing as good as righteousness."

[89] Kuang-chou =廣州, identified with modern Kuang-tung province.
[90] Lu Tai =呂岱.
[91] *Cf. supra*, n. 7.
[92] Tai Liang =戴良.
[93] Ch'en Shih =陳時.
[94] Hui =徽, not to be confused with Hsieh's brother, *Cf. supra*, n. 35.
[95] Huan Ling = 桓鄰.
[96] Chih =治.
[97] Fa =發.
[98] K'uang =匡.
[99] Aide-de-Camp = 從事; this is problematic as: 師友從事 may be a fuller title.
[100] Chih = 祗.
[101] Kan = 幹.
[102] Sung =頌.
[103] Sun Sheng = 孫盛.

> Thus (Duke) Huan of Ch'i[104] built up his country; his virtue shone in his forging of the alliance at K'o.[105] (Duke) Wen of Chin[106] was still and Earl[107] yet his righteousness was manifested in his punishment of Yüan[108]; thus were the nobles gathered together in a single unit. The leaders of Hsia[109] made a covenant; their good reputation lasted for generations and set an example for a hundred princes. Lü Tai was a friend of and took counsel from Shih K'uang and yet he embroiled the latter through letters and oaths so that Hui and his brothers bared their breasts in all sincerity; Tai thereupon murdered them for the advancement of his own profit and accomplishments. A gentleman[110] would conclude from this that Sun Chüan could not control events from afar and that Lü Tai's position was not to last for long.

Yi, Hui[111], and K'uang afterwards came forth and Chüan forgave them their mistakes. Along with Hsieh's hostage son, Hsin, they were all reduced to commoner status. After several years, Yi and Hui were both executed for having broken the law. As for Hsin, he died of illness and without issue, and his wife remained a widow. The throne ordered the local government to provide her with a monthly allotment of grain and she was bestowed a grant of 400,000 pieces of cash.

BIBLIOGRAPHY

Ch'en Shou 陳壽

San-kuo chih 三國志 with commentary by P'ei Sung-chih 裴松之, (Po-na 百衲 edition) Shang-hai, 1944.

de Crespigny, Rafe

Official Titles of the Former Han Dynasty as Translated and Transcribed by H. H. Dubs, Canberra, 1967.

Dubs, H. H. (translator)

The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku, Baltimore, 1955.

Fukui, Kōjin 福井康順

Dọkyọ no Kisokuteki Kenkyụ 道教の基礎的研究 , Tokyo 1952.

Haudricourt, André-G.

A. Haudricourt, "De l'origine des tons en viêtnamien" *Journal Asiatique* 242 (1954): 69–82.

Holmgren, Jennifer

Chinese colonisation of Northern Vietnam: Administrative geography and political development in the Tongking Delta, first to sixth centuries A.D., Canberra, 1980.

104 (Duke) Huan of Ch'i = 齊桓.

105 K'o = 柯.

106 (Duke) Wen of Chin = 晉文.

107 Earl = 伯.

108 Yüan = 原.

109 Hsia = 夏.

110 Gentleman = 君子, *i.e.*, the ideal man who learns from this historical commentary, not so very unlike the gentle reader of the present article.

111 *Cf. supra*, n. 35, not to be confused with n. 94.

Hu Shih 胡適

Lun-hsüeh chin-chu 論學近著, Shang-hai, 1935.

Lao Kan 勞幹

"Lun Han-tai chih lu-yün yü shui-yün 論漢代之陸運與水運," *Chung-yang yen-chiu-yüan li-shih yü-yen yen-chiu-so chi-k'an* 中央研究院歷史語言研究所集刊 15 (1947): 69–91.

Lê Thánh Khôi

Le Viet-Nam: histoire et civilisation, Paris 1955.

Lévi, Sylvain

"Notes chinoise sur l'Inde" *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* IV (1904): 543–579.

Norman, Jerry & Mei Tsu-lin,

"The Austroasiatics in Ancient South China: some lexical evidence" *Monumenta Serica* 32 (1976): 274–301.

O'Harrow, Stephen

"Nguyen Trai's *Binh Ngo Dai Cao* 平吳大誥 of 1428: the development of a Vietnamese national identity" *Journal of Southeast Asian Studies* X/1 (1979): 159–174.

O'Harrow, Stephen

"From Co-loa to the Trung Sisters' Revolt: Viet-Nam as the Chinese found it" *Asian Perspectives* XXII/2 (1979): 140–164.

O'Harrow, Stephen

"On the Origins of Chữ-Nôm: the Vietnamese demotic writing system" *Indo-Pacifica* I (1981): 159–186.

Phạm Huy Thông

"Ba lần dựng nước" *Học Tập* 21/237 (1975): 63–72, 76.

Taylor, Keith W.

The Birth of Vietnam, Berkeley, 1983.

Trần văn Giáp

"Le bouddhisme en Annam des origines au XIIIème siècle" *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* XXXII (1932): 191–268.

Văn Tân *et al.*

Thòi Dại Hùng Vuong, Hà-nội, 1973.

Wang Gungwu

"The Nan-hai Trade: a study of the early history of Chinese trade in the South China Sea" *Journal of the royal Asiatic Society, Malayan Branch* XXXI/2 (1958): 1–135.

Woodside, Alexander B.

Vietnam and the Chinese Model, Cambridge, Massachusetts, 1971.

Zürcher, E.

The Buddhist Conquest of China, Leiden, 1959.

LES FONDS DE LIVRES EN HÁN NÔM HORS DU VIETNAM: ÉLÉMENTS D'INVENTAIRES

INTRODUCTION

PAR

TẠ TRỌNG-HIỆP

Pour s'initier à la bibliographie de base introduisant à la connaissance du Vietnam classique, il ne manque pas de guides, rédigés soit en français soit en vietnamien, soit même en chinois et en japonais, ainsi qu'en anglais. Ils sont bien connus pour la plupart, et notre propos n'est pas aujourd'hui de les présenter *tous* tant qu'ils existent: le lecteur novice peut se référer au récent exposé de Christiane PASQUEL-RAGEAU [1], conçu, il est vrai, dans l'optique particulière d'un colloque sur l'histoire du livre et de l'imprimerie, mais où les principaux outils de travail sont dûment signalés, de PELLIOT-CADIÈRE (1904) à TRẦN Văn Giáp, en passant par GASPARDONE (1934). Ils ont été et demeurent indispensables.

Mais ils sont loin de répondre aux besoins d'information précise et pratique du vietnamisant (ou vietnamologue). Et ils sont tous lacunaires.

Face à la situation présente de la documentation en Hán Nôm, qui est à la fois extraordinairement dispersée et mal répertoriée, on ne peut se contenter des bibliographies existantes. Car elles sont toutes partielles, et très peu répondent à la définition d'un catalogue analytique, descriptif et historique. Aucune n'a jamais visé à couvrir la totalité des ouvrages conservés dans les divers fonds connus. Pour ce qui concerne le plus riche de ces fonds, qui est celui confié depuis 1980 à l'Institut Hán Nôm de Hanoi, et qui provient de l'ancien fonds Hán Nôm constitué au début du XXe siècle par l'École Française d'Extrême-Orient, augmenté d'acquisitions des années 1956 à 1970, ni les travaux de GASPARDONE 1934 ou de TRẦN Văn Giáp 1938, ni les listes japonaises de MATSUMOTO Nobuhiro 1934 (*Shigaku*, XIII/4, pp. 117-204), de YAMAMOTO Tatsuro 1938 (*Shigaku*, XVI/4, pp. 73-130) et 1953 (*Tōyō gakuhō*, XXXVI/2, pp. 97-112), ni le *Tìm hiểu kho sách Hán Nôm* de TRẦN Văn Giáp 1970 (tome 1 seul paru, 405 p.) ne sauraient en donner une vue exhaustive. Il existe bien un catalogue de ce fonds, qu'il faut saluer hautement, et dont il est utile de donner ici la référence complète [2] car il n'a été tiré qu'en 315 exemplaires

[1] «L'imprimerie au Vietnam: de l'impression xylographique traditionnelle à la révolution du quôc ngu (XIIIe-XIXe siècles)», *Rev. frse d'hre du livre*, 43 (avr.-mai 1984), 299-313. Sur les livres en Hán Nôm, lire les pp. 300 à 310.

[2] 1re série, en 2 volumes (1969), 370+16 pages, 2e série, en 7 volumes (1970-1971), 1331 pages. Volumes complémentaires; *Tổng mục lục* [= index titres] (1971) 162 pages; *Mục lục phân loại* [= index matières] (1972) 203 pages; *Mục lục tác giả* [= index auteurs] (1977) 427 pages.

ronéotypés: le *Thư mục Hán Nôm*, compilé sous l'égide du Comité des Sciences Sociales du Vietnam.

Il n'est pas sans défauts (voir compte rendu de NGUYỄN Đổng Chi, *Khảo cổ học*, 20 [1976] pp. 79-84), et c'est pourquoi l'Institut Hán Nôm a entrepris d'en faire une refonte, où les notices analytiques seraient améliorées. De plus, il ne couvre pas les autres fonds existants au Vietnam même (notamment à Hanoi, ceux des instituts d'Histoire, de Littérature, de la Bibliothèque Nationale; à Dalat et à Hô Chi Minh-Ville, les fragments subsistants des bibliothèques impériales de Huê, etc. ...).

La refonte entreprise par l'Institut Hán Nôm doit en principe décrire l'ensemble des ouvrages conservés au Vietnam. Des accords de coopération et de co-publication ont été signés entre cet Institut et l'EFEO, pour en faciliter la compilation, la rédaction et l'édition. Et c'est dans ce cadre que nous présentons les éléments d'inventaire qui suivent.

En effet, ce n'est pas qu'au Vietnam qu'il existe des fonds de livres en Hán Nôm. Il y en a, comme chacun sait plus ou moins exactement, aussi en France, principalement à Paris, et, dans une moindre mesure, au Japon (fonds NAGATA Yasuyoshi, acquis vers 1930, légué au Tōyo Bunkō de Tokyo, et décrit par IWAI Hirosato 1935 (*Shigaku*, XIV/2, pp. 104-109, qui a passé dans le *Catalogue des livres coréens et annamites du Toyō Bunkō* de 1939), et même en Thailande (voir SAKURAI Yumio 1979, in *Tonan Asia rekishi to bunka*, 8, pp. 73-117), en Grande-Bretagne, etc. ...

Nous qui travaillons ici, notre tâche est de contribuer à l'inventaire général des livres Hán Nôm, en donnant des inventaires précis et complets de ces fonds outre-Vietnam. Cela répond aux besoins et aux souhaits de nos collègues vietnamiens, cela s'insère dans le cadre de notre coopération avec l'Institut Hán Nôm, cela rendra service aussi aux institutions qui ont en charge ces fonds dispersés, ainsi qu'aux vietnamologues travaillant ici même.

Certains fonds ont fait l'objet d'une rapide description par YAMAMOTO Tatsuro en 1953 (fonds vietnamien de la Bibliothèque Nationale de Paris, *Tōyō gakuhō*, XXXVI/1, pp. 87-107) et en 1954 (Société Asiatique, in *Tōyō Bunka kenkyūjo kiyō*, 5, pp. 310-352). Mais c'est à reprendre, à corriger et à compléter, à élargir (legs. P. Demiéville à la Société Asiatique; fonds de l'INALCO, du musée Guimet, etc. ...).

Dans un premier temps, et en tout bien tout honneur, c'est le fonds actuel de Paris de l'EFEO. qui fait l'objet de l'inventaire rédigé par un des bons ouvriers de l'équipe Hán Nôm de l'EFEO, M. TRƯƠNG Đình Hoè, qu'on lira à la suite de cette Introduction.

Nous continuerons par la suite par l'inventaire fonds par fonds des autres collections de Paris.

En deuxième étape, des index permettront d'unifier les données des différents fonds, et d'intégrer le tout au grand inventaire déjà bien commencé par nos collègues du Vietnam, du Japon et d'ailleurs.

Que cet effort soit le signe positif de la renaissance des études vietnamiennes en France, dans la bonne tradition de l'EFEO si bien inaugurée à l'orée du XX[e] siècle.

RÈGLES DE PRÉSENTATION ET CONVENTIONS GRAPHIQUES

Principe général

Ce qu'on a visé à faire n'est pas encore un Catalogue raisonné muni d'un maximum d'annotations historiques, critiques et de références bibliographiques. C'est seulement un

Inventaire préliminaire des différents fonds Hán-Nôm existant hors du Vietnam, destiné à renseigner rapidement sur ce qu'il y a dans ces fonds. Tout y est décrit, aussi exactement que possible. Dans certains cas, il a été jugé nécessaire de fournir une brève annotation, une précision de date; mais cette part ajoutée à la description sera toujours légère. Il en découle des conséquences de rédaction et des conventions d'écriture qu'on doit expliciter ici.

I. *Conventions formelles*

1. [ ]: entre crochets, les remarques ajoutées pour fournir une précision.
2. *dates*: seulement celles du comput occidental, sauf nécessité spéciale. La correspondance avec les dates vietnamiennes données dans le texte se fait aisément, pour qui désire lire ces dates à l'ancienne, au moyen des Tables courantes, telles celle de Bũi Quang Tung 1963 (BEFEO, tome 51, pp. 1-78, en français), ou celle du Vụ Bảo-tồn bảo-tàng de Hanoi (*Niên-biểu Việt-nam*, 1970, rééd. augmentée 1984, éd. Khoa-học xã-hội, 152 p.).

II. *Règles de présentation*

1. La base de pagination est le *feuillet* de l'édition sino-vietnamienne, avec recto et verso portant un seul et même chiffre.
2. La différence de traitement des notices est voulue: seuls les ouvrages rares et les ms. ont fait l'objet d'une description détaillée (identification et essai de datation, décompte des feuillets, général ou par chapitre). Les autres imprimés, déjà bien décrits dans les bibliographies existantes (Gaspardone, Trần Văn Giáp, etc.) sont seulement décrits — traditionnellement — par nombre de chapitres.
3. Langue des textes décrits: n'est indiquée que pour le *Nôm*. Le lecteur est prié de noter que, sans cette mention *Nôm*, l'ouvrage est en chinois classique. L'avantage de cette solution est de diminuer considérablement la longueur de l'inventaire, et d'éviter des redites fastidieuses.
4. La traduction des titres recherche essentiellement l'exactitude et la brièveté, non l'élégance. Sans pouvoir remplacer une analyse précise, elle suffit la plupart du temps à renseigner le lecteur non-spécialiste sur la nature de l'ouvrage.
5. Ordre des notices: par matières et par ordre de dates, groupant les titres par affinité de contenu et suivant leur place dans une série. Un index final par titre et par noms d'auteurs (et de préfaciers) fournira l'outil de synthèse couvrant les données de tous les fonds décrits, ainsi qu'une liste propre à chaque fonds.

III. *Références*

Gaspardone: «Bibliographie annamite», BEFEO, 34 (1934) pp. 1-172.

Sources: Cadière et Pelliot, «Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam», BEFEO, 4 (1904) pp. 617-671.

TVG 1938: «Les chapitres bibliographiques de Lê Qúi Đôn et de Phan Huy Chú», BSEI, XIII, 1 (1938) pp. 1-214.

TVG 1970: *Tìm hiểu kho sách Hán Nôm*, Hanoi, 1970, éd. Thư viện Quốc-gia, tome 1, 405 p.

INVENTAIRE N° 1:

Fonds HÁN-NÔM de l'EFEO (Paris)

PAR

TRUONG ĐÌNH-HOÈ

Note: Les notices VIET/A/Hist. 1 à 8 et VIET/A/Geo 4 ont été écrites par TẠ Trọng Hiệp, qui a aussi revu les notices suivantes.

1. VIET/A/Hist. 1 (1-11)

Đại-Việt sử-ký toàn-thư.

大越史記全書 (Annales complètes du Viêtnam) [et ses suites].

11 fascicules brochés.

Planches du Collège Impérial: Quốc-tử-giám tăng-bản.

[Texte en apparence complet, comprenant les différents Liminaires: Préfaces de Ngô Sĩ Liên et de ses continuateurs, «Discours général» de Lê Tung, Règles de rédaction, Table des matières.

[Table générale des 24 chapitres Annales extérieures (5 chap.), Annales Principales et Suites (19 chap.): cf. TVG 1970, pp. 68-70].

[Mauvais exemplaire imprimé sur des planches hétéroclites (d'âge différent: certaines usées et fatiguées, d'autres nouvellement regravées) et en fait incomplètes (nombreuses feuilles manquantes et remplacées par des feuilles au cadre vide et blanc)]

[À la reliure, plusieurs feuilles ont été déplacées. Exemple: $4/22^a$-22^b a été intercalée entre $5/21^b$ et 23^a, tandis qu'en réalité $5/22^a$-22^b manque. *Plus grave*: tous les 5 chap. des Annales Extérieures, qui auraient du se trouver *au début* (= à la suite des Liminaires, au fasc. 1) se trouvent, par erreur, au 11ᵉ (et dernier) fascicule!]

[Meilleure version de l'éd. du Quốc-tử-giám: cf. fac-similé ap. traduction Tạ Quang Phát, [VIET-Hist. 299 (1)].

2. VIET/A/Hist. 2 (1-17)

Khâm-định Việt-sử thông-giám cương-mục.

欽定越史通鑒綱目 (Texte et commentaire du Miroir général de l'histoire du Việt-nam, sur ordre impérial).

Sous la direction de Phan Thanh Giản, et al.

Rédigé de 1856 à 1884.

[Date d'impression: 1887, selon le *Thực-lục*, 6ᵉ série, ch. 8, trad. Hanoi, 38, p. 22]

La page de couverture porte le titre abrégé de: *Khâm-định Việt-sử cương-mục.*

Bon tirage, sur planches originales.

[Exemplaire incomplet: sur 53 chapitres (1+5+47), il manque les chap. 10 à 19 des Annales Principales = fascicules 6 à 8] [= ne restent que fasc. 1-5, 9-17]

[Table détaillée: cf. TVG 1970, pp. 142-144.]

Table synoptique

Boîte	Fasc.	Série ou Section	Chapitres
I	1	Tiền-biên	Quyển thủ 1-2
	2		3-5
	3	Chính-biên	1-3
	4		4-6
	5		7-9
II	9		20-22
	10		23-25
	11		26-28
	12		29-32
	13		33-35
III	14		36-38
	15		39-41
	16		42-44
	17		45-47

3. VIET/A/Hist. 3 (1-4)

Đại-Nam thực-lục tiền biên.

大南寔錄前編 (Sections préliminaires des Annales véridiques du Việt-nam) [1558-1777]

Sous la direction de Trương Đăng Quế (-1865).

Rédigé de 1821 à 1844.

12 chapitres, en 4 fascicules: [exemplaire complet, identique à celui décrit dans TVG 1970, pp. 129-130 (Table des chapitres: p. 130)].

Table synoptique

Fasc.	Chapitres
1	1-3
2	4-6
3	7-9
4	10-12

4. VIET/A/Hist. 4 (1-60)

Đại-Nam thực-lục chính-biên: đệ nhị kỷ.

大南寔錄正編第貳紀 (Sections principales des Annales Véridiques du Vietnam: deuxième Règne) [Règne de Minh-mạng (1820-1840)].

Achevé en 1861. Imprimé en 1864: 220 chapitres. [Exemplaire *incomplet*: manquent les chap. 114 à 116 (entre fasc. 30 et 31 = *depuis longtemps, dès l'achat*)]. Restent: 60 fascicules, dans 10 boîtes.

Table synoptique

Boîte	Fasc.	Chapitres	Boîte	Fasc.	Chapitres
1	1	Liminaires Table gén. & chap. 1	6	31	117-119
	2	2-5		32	120-123
	3	6-10		33	124-126
	4	11-15		34	127-130
	5	16-20		35	131-133
	6	21-25		36	134-136
2	7	26-30	7	37	137-139
	8	31-34		38	140-143
	9	35-38		39	144-147
	10	39-42		40	148-151
	11	43-45		41	152-155
	12	46-48		42	156-159
3	13	49-51	8	43	160-163
	14	52-55		44	164-167
	15	56-59		45	168-170
	16	60-62		46	171-174
	17	63-65		47	175-177
	17	66-69		48	178-181
4	19	70-73	9	49	182-184
	20	74-76		50	185-187
	21	77-79		51	188-190
	22	80-83		52	191-193
	23	84-87		53	194-196
	24	88-91		54	197-199
5	25	92-95	10	55	200-203
	26	96-99		56	204-207
	27	100-102		57	208-211
	28	103-106		58	212-215
	29	107-110		59	216-218
	30	111-113		60	219-220

5. VIET/A/Hist. 5 (1-17)

Đại-Nam thực-lục chính-biên: đệ tam kỷ.
大南寔錄正編第三紀 (Sections principales des Annales Véridiques du Vietnam: troisième Règne) [règne de Thiệu-tri (1841-1847)]
Achevé en 1877. Imprimé en 1879
72 chap., en 17 fasc., dans 3 boîtes

Table synoptique

Boîte	Fasc.	Chap.
1	1	Liminaires Table et chap. 1-3
	2	4-6
	3	7-10
	4	11-14
	5	15-18
	6	19-23
2	7	24-27
	8	28-32
	9	33-37
	10	38-41
	11	42-45
	12	46-49
3	13	50-54
	14	55-58
	15	59-62
	16	63-67
	17	68-72

6. VIET/A/Hist. 6 (1-26)

Đại-Nam thực-lục chính-biên: đệ tứ kỷ.

大南寔錄正編第四紀 (Sections principales des Annales Véridiques du Viet-nam: quatrième Règne) [règne de Tự-đức (1848-1883)]

Achevé en 1894, Imprimé en 1899.

70 chapitres, en 26 fasc., dans 6 boîtes.

Table synoptique

Boîte	Fasc.	Chapitres	Boîte	Fasc.	Chapitres
1	1	Liminaires Table, & chap. 1-2	4	16	41-43
				17	44-46
				18	47-49
	2	3-4		19	50-52
	3	5-7		20	53-54
	4	8-10	5	21	55-57
	5	11-13		22	58-60
2	6	14-15		23	61-63
	7	16-18		24	64-65
	8	19-21		25	66-68
	9	22-24	6	26	69-70
	10	25-27			
3	11	28-29			
	12	30-32			
	13	33-35			
	14	36-38			
	15	39-40			

7. VIET/A/Hist. 7 (1-3)

Đại Nam thực-lục chính-biên: đệ ngũ kỷ.

大南寔錄正編第五紀 (Sections principales des Annales Véridiques du Viet-nam: cinquième Règne) [règne de Kiến-phúc (1884-1885)].

Achevé en 1900. Imprimé en 1902.

8 chapitres en 3 fasc., dans 1 boîte.

Table synoptique

Fasc.	Contenu des chap.	Années de règne
1	Liminaires	
	Table	
	Chap. 1-2	Tựđức 36 (1883)
	3	Kiến-phúc 1/1-4 (1884)
2	4	id. 1/5-6
	5	id. 1/6-8
	6	id. 1/9-12
3	7	id. 2/1-4 (1885)
	8	id. 2/5-8

8. VIET/A/Hist. 8 (1-4)

Đại Nam thực-lục chính-biên: đệ lục kỷ.

大南寔錄正編第六紀 (Sections principales des Annales Véridiques du Vietnam: sixième Règne) [règnes de Hàm-nghi (15 fév. 1885 - 18 sept. 1885) et de Đồng-khánh (7 nov. 1885 - 31 janv. 1880)].

Achevé et imprimé en 1909.

11 chapitres, en 4 fasc., dans 1 boîte.

Table synoptique

Fasc.	Chapitres	Années de règne
1	Liminaires,	
	Table &	
	Chap. 1	Hàm-nghi 1/8-9
	2	Đồng-khánh ất-dậu (7/11/85-3/2/1886)
2	3	id. 1/1-3 (4/2/1886-)
	4	id. 1/4-8 (1886)
	5	id. 1/9-12
3	6	id. 2/1-4 (1887)
	7	id. 2/4-7
	8	id. 2/8-12
4	9	id. 3/1-3 (1888)
	10	id. 2/4-7)
	11	id. 2/8-12

9. VIET/A/Hist. 9 (1-13)

Đại Nam thực-lục chính-biên: đệ lục Kỳ phụ-biên.

大南寔錄正編第六紀附篇 (Annales véridiques du Vietnam, sections principales: supplément au sixième Règne) [règnes de Thãnh-thái (1889-1907) et de Duy-tân (1907-1916)].

Hồ Đắc Trung directeur, et 21 fonctionnaires du Quốc-sử quán (Bureau des Annales).

Achevé en 1922.

Manuscrit, non paginé; 29 chapitres, en 13 fascicules (14,80 cm × 25,50 cm), dans 2 boîtes.

Page de 7 col., col. de 20 caractères.

Liminaires.

Tables des chapitres 1 à 19: un chapitre pour chacune des 19 années du règne de Thãnh-thái (1/1/1889-4/9/1907); chapitres 20 à 29: un pour chacune des 10 années du règne de Duy-tân (5/9/1907-17/5/1916).

* Voir Planche 1.

10. VIET/A/Hist. 10 (1-10)

Đại Nam thực-lục chính-biên: đệ thất kỷ.

大南寔錄正編第七紀 (Sections principales des Annales véridiques du Vietnam: septième Règne) [règne de Khải-định (1916-1926)].

Phạm Quỳnh, directeur, et 12 fonctionnaires du Quốc sử quán (Bureau des Annales).

Commencé en 1939, achevé en 1940.

Manuscrit, complet, non paginé.

10 chapitres, en 10 fascicules (14,50 cm × 26 cm), dans 2 boîtes.

Page de 7 col., col. de 20 caractères.

Liminaires, tables et un chapitre pour chacune des 10 années du règne de Khải-định (18/5/1916-12/2/1926).

* Voir Planche 2.

11. VIET/A/Hist. 11 (1-2)

Đại Nam liệt-truyện tiền-biên.

大南列傳前編 (Biographies du Vietnam: Sections préliminaires).

Trương Đăng Quế directeur, et 16 fonctionnaires du Quốc sử quán (Bureau des Annales).

Imprimé en 1852.

6 chapitres, en 2 fascicules (19,50 cm × 30 cm), dans 1 boîte. Complet.

Page de 8 col., col. de 19 caractères.

Liminaires, tables.

116 biographies de personnages d'avant Gia-long (av. 1802): reines, princes et princesses (ch. 1 et 2); sujets (ch. 3, 4 et 5) y compris ermites et religieux bouddhistes; révoltés et traîtres (ch. 6).

12. VIET/A/Hist. 12 (1-7)

Đại Nam liệt-truyện tiền-biên.

大南列傳前編 (Biographies du Vietnam: sections préliminaires).

[Double de l'exemplaire ci-dessus (VIET/A/Hist. 11), mais *incomplet* (manquent ch. 1-2): seulement 4 chapitres (3 à 6) en 2 fascicules, (19 cm × 26 cm), dans 1 boîte. Seulement 87 biographies.]

13. VIET/A/Hist. 13 (1-7)

Đại Nam chính-biên liệt-truyện sơ tập.

大南正編列傳初集 (Biographies du Vietnam: Sections principales, première série).

Nguyễn Trọng Hợp directeur, et 18 fonctionnaires du Quốc sử quán (Bureau des Annales).

Imprimé en 1889.

33 chapitres, en 7 fascicules (19,50 cm × 29,50 cm), dans 2 boîtes, complet.

Page de 8 col., col. de 19 caractères.

Liminaires, tables.

Biographies des personnages, après Gia-long, 1802 sq. Reines (ch. 1); princes (ch. 2); princesses (ch. 3); sujets (ch. 4 à 28); hommes vertueux, femmes édifiantes (ch. 29); rebelles et aussi étrangers (ch. 30 à 33).

14. VIET/A/Hist. 14 (1-6)

Đại Nam chính-biên liệt truyện sơ tập.

大南正編列傳初集 (Biographies du Vietnam: Sections principales, première série).

Double de l'exemplaire précédent, mais *incomplet*: 29 chapitres, en 6 fascicules (19 cm × 26 cm), dans 2 boîtes.

[Manquent les liminaires et les chapitres 30 à 33].

15. VIET/A/Hist. 15 (1-10)

Đại Nam chính-biên liệt-truyện nhị tập.

大南正編列傳貳集 (Biographies du Vietnam, sections principales: deuxième série).

Sous la direction de Cao Xuân Dục, 22 collaborateurs.

Imprimé en 1909.

46 chapitres, en 10 fascicules (19,50 cm × 30 cm), dans 2 boîtes.

Page de 8 col., col. de 22 caractères.

Liminaires, tables.

Suite des biographies des personnages, après l'avènement de Gia-long, 1802 sq.: reines (ch. 1-4); princes (ch. 5-8); princesses (ch. 9-10); sujets (ch. 11-39); hommes fidèles (ch. 40-41); hommes vertueux (ch. 42); femmes édifiantes (ch. 43); ermites, religieux bouddhistes (ch. 44); et rebelles (ch. 45-46).

16. VIET/A/Hist. 16

Tiên nguyên toát-yếu phả [tiên biên].

仙源撮要譜〔前編〕(Généalogie abrégée des Seigneurs Nguyễn [Sections préliminaires]).

Auteur inconnu.

Imprimé.

Préface de 1917.

57 feuillets, en 1 fascicule (16 cm × 28 cm).

Page de 8 col., col. de 23 caractères.

Préface, en caractères cursifs, 3 feuillets (1-3).
Texte, 54 feuillets (1-54).
[= Histoire généalogique de la famille Nguyễn, jusqu'à Nguyễn Ánh, Gia-long (3/2/1802)].

17. VIET/A/Hist. 17

Quốc triều tiền-biên toát yếu.
國朝前編撮要 (Abrégé des annales de la dynastie régnante: sections préliminaires.)
Sous la direction de Cao Xuân Dục, Quốc sử quán (Bureau des Annales).
Imprimé.
Préface de Cao Xuân Dục (1908).
33 feuillets, en 1 fascicule (15,50 cm × 27 cm).
Page de 9 col., col. de 23 caractères.
Préface (ff. 1-2); Chronologie des règnes (ff. 3-4). Liminaires (ff. 5-6). Liste des noms d'auteurs (f. 7): Cao Xuân Dục et 5 collaborateurs, fonctionnaires du Bureau des Annales. Texte (ff. 8-33).
Nota: En double exemplaire sous la même cote.

18. VIET/A/Hist. 18 (1-6)

Quốc triều chính-biên toát yếu.
國朝正編撮要 (Abrégé des annales de la dynastie régnante: sections principales.)
Imprimé.
5 chapitres, en 5 fascicules (15,30 cm × 27 cm).
Page de 9 col., col de 22 caractères.
[Exemplaire *incomplet*: manque le chapitre 1er, mais compte en double les chapitres 2 et 5 et en triple le chapitre 6]
Texte: ch. 2: Gia-long (1802-1820); ch. 3: Minh-mệnh (1820-1841); ch. 4: Thiệu-trị (1841-1847); ch. 5: Tự-đức (1848-1884); ch. 6: Hiệp-hoà (1883) et Kiến-phúc (1883-1884).

19. VIET/A/Hist. 19

Khâm-định tiểu-bình lưỡng-kỳ phỉ-khấu phương-lược.
欽定剿平兩圻匪寇方略 (Histoire des campagnes contre les rebelles du Tonkin et de la Cochinchine, composée par ordre impérial).
Cơ-mật viện Binh-bộ Nội-các (Bureau des affaires secrètes, Ministère de l'armée, Cabinet impérial).
Sous la direction de Nguyễn Khoa Minh, 10 collaborateurs.
Imprimé en 1836.
95 feuillets, en 1 fascicule (18,20 cm × 29 cm).
Page de 8 col., col. de 22 caractères.
Liminaires (ff. 1-14), Tables générales (ff. 15-34), Chapitre préliminaire: poèmes composés par l'empereur I (ff. 1-32) et II (ff. 1-29).

20. VIET/A/Hist. 20 (1-22)

Khâm-định tiểu-bình Bắc-kỳ nghịch-phỉ phương-lược chính-biên.
欽定剿平北圻逆匪方略正編 (Histoire des campagnes contre les rebelles de Tonkin: sections principales, composés par ordre impérial).

Nguyễn Khoa Minh et collaborateurs.
Imprimé en 1836.
80 chapitres, en 22 fascicules (18 cm × 29 cm), dans 5 boîtes. Exemplaire complet.
Page de 9 col., col. de 25 caractères.
[Campagnes au Tonkin sous Minh-mệnh]: 14ᵉ année (1833): ch. 1-34; 15ᵉ année (1834): ch. 35-71 et 16ᵉ année (1835): ch. 72-80.

21. VIET/A/Hist. 21 (1-12)

Khâm-định tiểu-bình Nam-kỳ nghịch-phỉ phương-lược chính-biên.
欽定剿平南圻逆匪方略正編 (Histoire des campagnes contre les rebelles de la Cochinchine: sections principales, composée par ordre impérial)
Nguyễn Khoa Minh et collaborateurs.
Imprimé en 1836.
47 chapitres, en 12 fascicules (18 cm × 29 cm), dans 3 boîtes. Exemplaire complet.
Page de 9 col., col. de 25 caractères.
[Campagnes en Cochinchine sous Minh-mệnh]:
14ᵉ année (1833): ch. 1-21
15ᵉ année (1834): ch. 22-36 et
16ᵉ année (1835): ch. 37-47.

22. VIET/A/Hist. 22 (1-2)

Khâm-định tiểu-bình Thuận Tỉnh man-phỉ phương-lược chính-biên.
欽定剿平順省蠻匪方略正編 (Histoire des campagnes contres les Barbares rebelles de Thuận Tỉnh [province de Thuận-Khánh]: sections principales, composée par ordre impérial).
Nguyễn Khoa Minh et collaborateurs.
Imprimé en 1835.
8 chapitres, en 2 fascicules (18,20 cm × 29 cm), dans 1 boîte. Exemplaire complet.
Page de 9 col., col. de 24 caractères.
[Campagnes contre les minorités ethniques des deux provinces de Bình-thuận et de Khánh-hòa, sous Minh-mệnh 16ᵉ année (1835) du 2ᵉ au 11ᵉ mois]:
2ᵉ mois: ch. 1-2
3ᵉ mois: ch. 3-4
4ᵉ mois: ch. 5
5ᵉ mois: ch. 6
6ᵉ au 11ᵉ mois: ch. 7-8.

23. VIET/A/Hist. 23 (1-5)

Khâm-định tiểu-bình Tiêm-Khấu phương-lược chính-biên.
欽定剿平暹寇方略正編 (Histoire des campagnes contre les armées siamoises: sections principales, composée par ordre impérial).
Nguyễn Khoa Minh et collaborateurs.
Imprimé en 1833.
15 chapitres, en 5 fascicules (18 cm × 28,80 cm), dans 1 boîte. Exemplaire complet.
Page de 9 col., col. de 25 caractères.

[Campagnes contre les armées siamoises sous Minh-mệnh]:
14e année (1833): ch. 1-3
15e année (1834): ch. 4-15.

24. VIET/A/Hist. 24 (1-3)

Ngự-chế Việt-sử tổng-vịnh tập.
御製越史總詠集 (Recueil de poèmes commentant l'histoire du Vietnam par l'empereur [Tự-đức (1848-1883)]).
Sous la direction de Nguyễn Thuật (1842-?), 3 collaborateurs.
Gravé en 1877, sur les planches du Nội Các (Cabinet impérial).
Préface du prince Miên-trinh (1820-1897) en 1874.
10 chapitres, en 3 fascicules (18,50 cm × 29 cm) dans 1 boîte.
Page de 8 col., col. de 13 caractères.
Liminaires, tables.
[Poèmes sur les personnages importants (précédés de biographies sommaires) et sur les grands faits de l'histoire du Vietnam, depuis les origines jusqu'aux Tây-sơn (1788)]:
rois (ch. 1-2); reines (ch. 3); sujets, bons fonctionnaires (ch. 4), morts pour la patrie (ch. 5) et lettrés (ch. 6); généraux (ch. 7); femmes chastes (ch. 8); anecdotes édifiantes (ch. 9-10).

25. VIET/A/Hist. 25 (1-8)

Minh-mệnh chính-yếu.
明命政要 (Principes de gouvernement de l'empereur Minh-mệnh (1820-1841)).
Nguyễn Trọng Hợp (1834-1902), directeur, et 6 fonctionnaires du Quốc sử quán (Bureau des Annales).
Imprimé en 1897.
25 chapitres, en 8 fascicules (19 cm × 29,80 cm), dans 2 boîtes.
Page de 8 col., col. de 19 caractères.
[Un vade-mecum pour empereur: principes de gouvernement inspirés de la pensée confucéenne et de la tradition ancestrale, soulignant l'amour du peuple, la priorité à l'agriculture, le respect des rites, et de la justice, et l'encouragement des arts martiaux].

26. VIET/A/Hist. 26 (1-2)

Đồng-khánh Khải-định chính yếu.
同慶啓定政要(Principes de gouvernement des empereurs Đồng-khánh et Khải-định).
Hồ Đắc Trung, directeur et 15 fonctionnaires du Quốc sử quán (Bureau des Annales).
Imprimé en 1923.
6 chapitres, en 2 fascicules (16,20 cm × 28 cm), dans 1 boîte.
Page de 8 col., col. de 23 caractères.
Liminaires, tables communes pour VIET/A/Hist. 26 et 27. Voir *Khải-định chính-yếu* [VIET/A/Hist. 27].
[Il s'agit, ici, seulement du *Đồng-khánh chính-yếu.* Des principes de gouvernement conçus dans la ligne confucéenne et traditionnelle, mais d'une manière plus ramassée (6 chapitres) que le *Minh-mệnh chính yếu* (25 chapitres). Affirmation de l'orthodoxie, de la légitimité, en premier lieu (ch. 1.1) et insistance sur la récompense des mérites (ch. 4.3) et le châtiment éclairé (ch. 4.4).]

27. VIET/A/Hist. 27 (1-3)

Khải-định chính yếu sơ tập.
啓定政要初集 (Principes de gouvernement de l'empereur Khải-định).
Hồ Đắc Trung, directeur, et 15 fonctionnaires du Quốc sử quán (Bureau des Annales).
Imprimé en 1923.
10 chapitres, en 3 fascicules (16 cm × 28 cm), dans 1 boîte.
Page de 8 col., col. de 21 caractères.
[Des principes de gouvernement semblables au *Đồng-khánh chính yếu* [VIET/A/Hist. 26], mais en renforçant les institutions (ch. 8) et les relations extérieures (ch. 9-10).]

28. VIET/A/Hist. 28 (1-16)

Lịch-triều hiến-chương loại-chí.
歷朝憲章類誌. (Les institutions des différentes dynasties, classées par matières).
Par Phan Huy Chú (alias Phan Huy Hạo) (1782-1840).
Manuscrit daté de 1906.
49 chapitres, en 16 fascicules (13,50 cm × 26,40 cm), dans 2 boîtes.
[Exemplaire *incomplet*: manquent les chapitres 6 à 8 (fasc. 3), 26 à 28 (fasc. 9) et 39 à 41 (fasc. 13)].
Page de 7 col., col. de 27 caractères.
[Ouvrage traitant de l'histoire des institutions de l'empire vietnamien jusqu'à la fin des Lê (1789)]. Tables — Avant-propos — Préface de l'auteur — Explications relatives aux 10 matières.
Texte: 1. Géographie: ch. 1-5
2. Biographies: ch. 6-12 (manquent 6-8)
3. Fonctions publiques: ch. 13-19
4. Rites: ch. 20-25
5. Éducation et concours civils: ch. 26-28 (manquent)
6. Finances: ch. 29-32
7. Justice: ch. 33-38 (manquent 34-38)
8. Armée: ch. 39-41 (manquent)
9. Littérature: ch. 42-45
10. Relations extérieures: ch. 46-49.]
[Voir Gaspardone, p. 31-32; TVG 1938, p. 32-34].
* Voir Planches 3 et 4.

29. VIET/A/Hist. 29

Lịch-triều hiến-chương: phụ-lục bang-grao.
歷朝憲章附錄邦交 (Les institutions des différentes dynasties: supplément aux chapitres des Relations Extérieures).
Manuscrit.
Auteur et date inconnus.
78 feuillets, 2 chapitres, en 1 fascicule (18 cm × 29 cm).
Page de 7 col., col. de 18 caractères.
Sous-titre: *Quốc-triều bang-giao lục: phụ-lục bang-giao.* 國朝邦交錄、附錄邦交 (Relations extérieures de la dynastie régnante: Suppléments.)
2 parties:

I. (ff. 1-41) relations extérieures à partir de la 1re année de Gia-long (1802).
II. (ff. 42-78) relations extérieures à partir de la 1re année de Minh-mệnh (1820).

30. VIET/A/Hist. 30 (1-69)

Khâm-định Đại Nam hội điển sự lệ.
欽定大南會典事例 (Institutions administratives du Vietnam, ouvrage composé par ordre impérial).
Commission spéciale du Nội các (Cabinet impérial) des Nguyễn.
Commencé en 1843, achevé en 1851.
Imprimé en 1851.
262 chapitres, en 69 fascicules (19 cm × 30 cm), dans 11 boîtes.
Page de 10 col., col. de 21 caractères.
Liminaires (préface, rapport au trône, règles suivies pour la rédaction), tables.
[Répertoire administratif de l'empire vietnamien, sur la période 1802-1851]:
Palais impérial: ch. 1-4
Affaires secrètes: ch. 5
Bureau des précepteurs et lecteurs: ch. 6
Ministère des affaires intérieures: ch. 7-35
Ministère des finances: ch. 36-68
Ministère des rites: ch. 69-136
Ministère de l'armée: ch. 137-178
Ministère de la justice: ch. 179-204
Ministère des travaux: ch. 205-223
Cabinet impérial: ch. 224-226
Bureau des censeurs: ch. 227-230
et les autres bureaux (ty, tự, phủ, khố, tào, viện) au service de l'empereur et de sa cour (légation, trésorerie, commerce, communication, artillerie, médecine, ... collège royal): ch. 231-262.

31. VIET/A/Hist. 31 (1-26)

Khâm-định Đại Nam hội điển sự lệ tục biên.
欽定大南會典事例續編 (Suite aux institutions administratives du Vietnam, ouvrage composé par ordre impérial).
Quốc sử quán (Bureau des Annales)
Imprimé en 1917.
60 chapitres, en 26 fascicules (16 cm × 28 cm), dans 5 boîtes.
Page de 8 col., col. de 21 caractères.
Tables.
[Répertoire administratif de l'empire vietnamien, sur la période de 1851 à 1916].

32. VIET/A/Hist. 32 (1-28)

Khâm-định Đại Việt hội điển sự lệ tục biên, hậu thứ.
欽定大越會典事例續編、後次 (Addenda aux suites des institutions administratives du Vietnam, ouvrage composé sur l'ordre impérial).
Quốc sử quán (Bureau des Annales).
Imprimé en 1917.

53 chapitres, en 28 fascicules (16,30 cm × 28 cm), dans 5 boîtes.
Page de 8 col., col. de 21 caractères.
Liminaires (préfaces, rapports au trône), tables.
[Répertoire administratif de l'empire vietnamien, addenda pour période de 1889 à 1914].

33. VIET/A/Hist. 33 (1-3)

Đại Nam điển-lệ toát-yếu tân-biên.
大南典例撮要新編 (Nouvelle version des institutions administratives du Vietnam.)
Par Lê Minh Yến, Trương Du, Đỗ Đức Biểu.
Révisé par Gia-xuyên Đỗ Văn Tâm.
Imprimé en 1909.
173 feuillets, en 3 fascicules (15,80 cm × 27,10 cm), dans 1 boîte. Page de 8 col., col. de 22 caractères.
[à permuter: fascicule 3 devant fascicule 1 et 1 devant 3].
Titre, liminaire, table du 1er fascicule.
[Des institutions administratives relatives à l'armée, à la justice, aux travaux, aux rites et à la fonction publique.]

34. VIET/A/Hist. 34 (1-4)

Sử giám toát.
史鑑撮 (Abrégé d'histoire de Chine) par Kuang Menben (曠敏本).
Ouvrage chinois,
Réédité au Quốc sử quán (Bureau des Annales) des Nguyễn, en 1re année de Kiến-phúc (1884).
8 chapitres, en 4 fascicules (16,50 cm × 28 cm), dans 1 boîte. Page de 7 col., col. de 19 caractères.
[*Exemplaire incomplet*: manquent plusieurs feuillets au cours des 8 chapitres. Exemple, au chapitre 1 (abrégé de chronologie), manquent les ff. 12-16 et 23; texte, les ff. 25, 35, 42, 45, 46, 49, 50, 54; au chapitre 2, les ff. 1, 9, 12, 18, 27, 50, 68 etc. ...].
Abrégé de chronologie, Tables (ch. 1)
Texte: De Pangu aux Ming (ch. 1-7)
Commentaire abrégé (ch. 8)
[Kuang Menben: titre littéraire Goulu, docteur de (1736). Voir Hummel: *Eminent Chinese of the Ching's period*, p. 441]. [Ouvrage rapporté de Chine par l'ambassade de Phạm Thận Duật, fin 1882].
* Voir planche 5.

35. VIET/A/Hist. 35 (1-19)

Khâm-định vịnh-sử phú tập.
欽定詠史賦集 (Phú [proses parallèles] sur l'histoire de Chine, composés par ordre impérial).
Par Phạm Thanh (1820-?), Nguyễn Đức Đạt et collaborateurs.
Révisé par Phan Thanh Giản (1796-1867), Trương Quốc Dụng (1797-1864 et Đỗ Quang Phụng.
Imprimé, date inconnue.
54 chapitres, en 19 fascicules (16,70 cm × 28,50 cm), dans 6 boîtes. Page de 12 col., col. de 20 caractères.

[Exemplaire *incomplet*: manquent plusieurs feuillets à certains chapitres. Exemple, au ch. 2, les ff. 29-30; au ch. 5, les ff. 20 ...; au ch. 30, f. 1; au ch. 49, les ff. 32-34. Des lignes illisibles, par exemple, au ch. 4, et au ch. 5, ff. 3, 20, etc. ...]

Liminaire, tables, texte (ch. 1-54).

[Personnages commentés: de Fuxi à Zhuanglie di, avec, en appendice, les trois princes Fu, Tang et Gui de la fin des Ming.]

36. VIET/A/Hist. 36 (1-5)

Quốc-triều hương-khoa-lục.

國朝鄉科錄 (Répertoire des lauréats aux concours littéraires provinciaux de la dynastie régnante [des Nguyễn]).

Par Cao Xuân Dục (1842-1923).

Imprimé: planches gravées à la bibliothèque Long-cương, en 1893.

6 chapitres, en 5 fascicules (16 cm × 28 cm), dans 1 boîte.

Page de 7 col., col. de 17 caractères.

[À la 1re page, il est marqué la date de 1893, or le 4e chapitre termine avec la session de Tân-maõ (1881, ainsi les chapitres 5 et 6 se trouvent ici en supplément, postérieurs à 1893. — L'ouvrage donne la liste des lauréats aux concours littéraires provinciaux de 1807 à 1918.]

Ch. 1: — Introduction, tables générales, précis sur les concours provinciaux, préface, nombre total des lauréats, règlements sur les concours provinciaux et du doctorat.
— Les *sessions* de Gialong đinh-maõ (1807) à Minh-mệnh tân-maõ (1831).

Ch. 2: de Minh-mệnh 15e année (1834) à Thiệu-trị 7e (1847).

Ch. 3: de Tự-đức 1re année (1843) à 23e (1870).

Ch. 4: de Tự-đức 26e année (1873) à Thành-thái 3e année (1891).

Ch. 5: de Thành-thái 6e année (1894) à 15e (1903).

Ch. 6: de Thành-thái 18e année (1906) à Khải-định 3e année (1918).

37. VIET/A/Hist. 37

Quốc-triều khoa bảng-lục.

國朝科榜錄 (Répertoire des lauréats du doctorat de la dynastie régnante [des Nguyễn]).

Par Cao Xuân Dục (1842-1923)

Imprimé: planches gravées à la bibliothèque Long-cương, en 1894.

Révisé par Cao Xuân Tiếu et Đặng Văn Thụy.

5 chapitres, en 1 fascicule (16 cm × 28 cm), dans 1 boîte.

Page de 10 col., col. de 22 caractères.

[Au chapitre 4, manquent les pages 3b-4a.]

Au chapitre préliminaire: Préface de Hoàng Cao Khải (1892), introduction de l'auteur (1893), considérations générales sur les concours civils et précis historique des règlements. Suivent les sessions de Thành-thái 19e année (1907), de Minh-mệnh 3e année (1822) à Khải-định 4e année (1919). (Ch. 1-5).

38. VIET/A/Gouv. 1

Sĩ-hoạn châm-qui.

士宦箴規 (Modèles de procédures et formulaires à l'usage des administrateurs).

Par Hoàng Hi, appellations: Thì-giang, Mặc-trai, fonction: huyện ấp tham-mưu.
Collection Long-cương.
Manuscrit, non paginé, date inconnue.
37 feuillets, en 1 fascicule (16 cm × 28 sm).
Page de 9 col., col. de 26 caractères.
[Précédés d'une préface générale (1ab), les textes (1^b-37) peuvent se grouper sous une soixantaine de titres, indiquant à un administrateur provincial les erreurs à éviter et les procédures à suivre, avec des formulaires à l'appui, dans ses fonctions civiles et judiciaires (manière d'être, de voir, enquêtes, rapports).]
* Voir Planche 8.

39. VIET/A/Droit 1 (1-8)
Hoàng Việt luật-lệ.
皇越律例 (Codes des Nguyễn).
Fonctionnaires de la Cour [Nguyễn Văn Thành, Vũ Trinh et Trần Hữu].
Planches gravées et conservées par l'État.
Imprimé en 1813.
22 chapitres, en 8 fascicules (31 cm × 20 cm), dans 2 boîtes.
Page de 11 col., col. de 20 caractères.
[Comprenant la préface de Gia-long (1812), les tables générales (chapitre préliminaire) et le texte de 398 articles répartis en 22 chapitres précédés chacun d'une table des matières respectives.]
[Traductions françaises: Aubaret, Paris, 1865; Philastre, Saigon, 1875].

40. VIET/A/Droit 2 (1-2)
Quốc-triều luật-lệ toát yếu: Quyền hạ, Hình luật.
國朝律例撮要卷下刑律 (Abrégé du Code des Nguyễn, Deuxième partie: Lois pénales).
Imprimé.
53 feuillets, en 1 fascicule (15,20 cm × 27 cm).
Page de 9 col., col. de 23 caractères.
[Il s'agit précisément du chapitre 2 (de ce titre), intitulé *Quốc triều hình luật toát yếu, quyền hạ* (國朝刑律撮要卷下) (Lois pénales du Code des Nguyễn, 2e chapitre)]. Auteur: Cao Xuân Dục (1842-1923).
[Comprenant 68 articles des lois pénales en pratique sous la dynastie des Nguyễn.]

41. VIET/A/Géo 1 (1-8)
Đại Nam nhất-thống chí.
大南一統志 (Géographie du Vietnam).
Cao Xuân Dục (1842-1923), directeur, et 12 fonctionnaires du Quốc sử quán (Bureau des Annales).
Imprimé en 1909.
17 chapitres, en 8 fascicules (16 cm × 28 cm), dans 2 boîtes.
Page de 14 col., col. de 17 caractères.
Comprenant:
I. *Liminaires*:
— Rapport au trône (1909) par Cao Xuân Dục (ff. 1-5);

— Règles suivies pour la rédaction, 30 clauses (1-8);
— Tables générales (ff. 1-2) — Collaborateurs (ff. 1-2);
— 4 cartes (générale, Trung-kỳ, Capitale, cité interdite) et ordre de la rédaction en 23 points.
II. *Texte*:
17 chapitres, avec 17 cartes respectives: Kinh sư (capitale) (1), Thừa-thiên phủ (2-3) et les 11 provinces suivantes: Quảng-nam (5), Quảng-ngaĩ (6), Quảng-trị (7), Quảng-bình (8), Bình-định (9), Phú-yên (10), Khánh-hoà (11), Bình-thuận et le đạo (territoire militaire) de Ninh-thuận (12), Hà-tĩnh (13), Nghệ-an (14-15) et Thanh-hóa (16-17).
[Ainsi, cette géographie ne concerne que le Trung-Kỳ (l'Annam) sous le protectorat français. Elle était couramment appelée *Géographie de Duy-tân*.]

42. VIET/A/Géo 2 (1-11)

Đại-Nam nhãt-thõng chí.
大南一統志 (Géographie du Vietnam).
Double du précédent (*VIET/A/Géo 1*) mais *incomplet*: manquent titre, liminaires et chapitres 5, 10, 11, 14, 15 et 16. Au chapitre 1, Kinh-sư, manquent les feuillets de 49-fin.
11 fascicules, dans 2 boîtes.

43. VIET/A/Géo 3 (1-15)

Đại Nam nhãt-thõng chí.
大南一統志 (Géographie du Vietnam).
Double du *VIET/A/Géo 1* mais *incomplet*: manquent le titre, le chapitre préliminaire et le chapitre 1.
16 chapitres, en 15 fascicules, dans 2 boîtes.

44. VIET/A/Géo 4

Tiền-Lê Nam-Việt bản-đồ mô-bản.
前黎南越版圖摹本 (Copie par décalque de l'atlas du Việt-nam de l'ancienne dynastie des Lê).
Manuscrit illustré, reproduisant en polychromie 16 cartes couvrant tout le territoire.
29 feuillets (19 × 32 cm) non paginés.
[Copie établie vraisemblablement au début du XXe siècle: la facture et la calligraphie rappellent fortement celles des lettrés travaillant pour l'EFEO à l'époque.
Date et lieu d'acquisition: Lyon, 1984.
Le titre sus-indiqué n'est pas un titre réel, mais seulement une indication du copiste. Il figure en tête du manuscrit, où il est suivi d'une courte introduction définissant la situation géographique du pays, suivie elle-même d'une Table donnant la liste des 14 *Thừa-tuyên* ou divisions administratives. Cette liste *n'est pas* la Table réelle: l'ordre des *thừa-tuyên* qu'elle donne diffère de celui qu'on trouve dans l'ouvrage. En outre, l'ouvrage contient 2 cartes générales, l'une, au début, étant un plan des thừa-tuyên avec tout le réseau hydrographique; la seconde, à la fin, étant une carte *côtière* avec la nomenclature complète des ports, de la Chine du sud aux abords de la Thailande. C'est avec cette dernière carte, qui porte la mention *Đại Nam toàn-đồ* (Carte complète du Đại Nam, nom du pays au XIXe siècle) que nous trouvons une indication de date: «dessinée le 1er du 8e mois de la 19e année Minh-mạng» (= 1839).

C'est cette seule carte qui décrit directement les donnés géographiques du 19e siècle. Tout ce qui la précède dans ce manuscrit, y compris la courte introduction et la 1re carte générale, vient de sources des Lê, c'est-à-dire d'avant le XIXe siècle. On ne peut préciser davantage sans étude comparative avec ces sources.]

* Voir Planches 6 et 7.

45. VIET/A/Reli 1

Phật-thuyết tạo-tượng lượng-đạc kinh.

佛說造像量度經 (Sūtra sur la fabrication des images, avec mensurations).

Édition vietnamienne du *Pratimālaksana* traduit du tibétain en chinois et commenté par Mgon po skyabs (工布查布), mongol élevé à la cour des Qing.

Gravée au temple Xiển-Pháp, situé près du Văn-miếu (Temple de la littérature) de Hà-nội.

Préfaces de l'édition chinoise utilisée pour la regravure datées 1742 (Qianlong 7).

69 feuillets, en 1 fascicule (21 cm × 24 cm).

Page de 9 col., col. de 18 caractères.

I. — Préface I (1-3a), Qian long 7e (1742);
— Préface II (3a-4), Qian long 7e (1742);
— Introduction (5-9) et Illustrations (10-15);

II. — Traduction en *nôm* de l'essentiel de l'ouvrage de Mgnon po skyabs (1-4a);
— Commentaire (4b-17a);

III. — *Tạo tượng lượng đạc Kinh tục bổ* (17b-fin).

46. VIET/A/Reli 2

Bắc-ninh tỉnh Tiên-du huyện Phù-đổng tổng các xã Phù-đổng, Phù-dực thần sắc.

北寧省仙遊縣扶董總各社扶董扶翊神敕 (Brevets des génies des communes Phù-đổng et Phù-dực du canton de Phù-đổng, huyện de Tiên-du, province de Bắc-ninh).

Manuscrit, copiste et date inconnus.

38 feuillets de texte, en 1 fascicule (21 cm × 29 cm).

Page de 9 col., col. de 18 caractères.

[2 parties: I. Brevets des génies de la commune Phù-đổng: 19 textes, de 1633 à 1792. II. Brevets des génies de la commune Phù-dực: 3 textes de Lê Hiển-tông, datés 1754, 1767 et 1783.]

47. VIET/A/Litt. 1

Diệu-liên tập.

妙蓮集 (Recueil des œuvres poétiques de Diệu-liên).

Planches gravées par Mặc Vân Sào (1867).

Imprimé, 85 feuillets.

3 chapitres en 1 fascicule. (15,50 cm × 25,50 cm).

Page de 10 col., col. de 24 caractères.

[Diệu-liên: la princesse Lại-đức, née (Nguyễn) Trinh Thuận, noms publics Thúc-khanh et Nữ-chi, surnom Mai-am, est la 25e fille de Minh-mệnh (1820-1840).]

Liminaire (15 ff.): préfaces et commentaires de Thương-sòn (prince Tùng-Thiện), Trương Quảng-khê (Đăng Quế), Vị-dã (prince Tuy-lí), Phan Lương-khê (Thanh Giản).

Textes: Poèmes (54 ff.), partie complémentaires (14 ff.) et appendice (2 ff.).

Pour des renseignements inédits sur l'auteur, voir Đỗ Thị Hảo, in recueil collectif *Văn bản học Hán Nôm* (Hanoi, 1983) pp. 309-314.

* Voir Planche 9.

48. VIET/A/Litt. 2 (1-4)

Thánh chế thi tam tập.

聖製詩三集 (Poèmes composés par l'empereur [Tự-đức (1848-1883)]: Troisième recueil).

Imprimé par le Nội Các (Cabinet impérial) (1888).

20 chapitres, en 4 fascicules, dans une boîte. (18 × 29 cm).

Page de 8 col., col. de 17 caractères.

Introduction, tables.

Poèmes de forme ancienne et moderne, composés au cours des années 1874 (ch. 1-3), 1875 (ch. 4-5), 1876 (ch. 6-7), 1877 (ch. 8-10), 1878 (ch. 10-13), 1879 (ch. 13-14), 1880 (ch. 14-16), 1881 (ch. 17-18), 1882 (ch. 18-19) et 1883 (ch. 19-20).

49. VIET/A/Litt. 3 (1-3)

Thánh chế văn tam tập.

聖製文三集 (Proses de l'empereur [Tự-đức (1843-1883)]: troisième recueil).

Nội các (cabinet impérial) (1888).

Imprimé.

14 chapitres, en 3 fascicules (16 cm × 29 cm).

Page de 8 col., col. de 17 caractères.

Liminaire, tables générales.

Textes comprenant dụ de 1875 à 1883 (ch. 1-9); tự, văn (ch. 10); biển (ch. 11); phú, chiếu, đối-liên, hoành biển (ch. 12); sớ, thư, tán, bạt, ký (ch. 13); sách vấn (ch. 14) et, en appendice, des sujets de composition donnés par l'empereur pour 7 sessions d'examens (1875-1880).

50. VIET/A/Litt. 4 (1-2)

Long Cương văn tập.

(Recueil littéraire de Long Cương) [Long Cương: titre littéraire de Cao Xuân Dục (1842-1923)] 2 manuscrits (ms A, ms B).

A. *Long Cương kinh để hành dư văn tập.* 龍崗京邸行餘文集

2 chapitres (1 et 5), 129 feuillets dont 1 en blanc, en 1 fascicule (16 × 29 cm).

Page de 8 col., col. de 24 caractères.

B. *Long Cương hành dư liên tập, quyển chi tứ.* 龍崗行餘聯集卷之肆

1 chapitre (le 4e), 80 feuillets dont 15 en blanc (5, 6, 11-13, 73-79), en 1 fascicule (15,20 × 29 cm).

Page de 8 col., col. de 20 caractères (plus ou moins).

[Contenu: Des textes divers — de plusieurs auteurs — dont la grande majorité est de Cao Xuân Dục. Comprenant,

— au ms A: des félicitations, des rapports au trône, des remerciements à l'empereur à l'occasion des avancements aux grades de mandarinat, des présentations de livres réalisés par ordre impérial (*Quốc-triều thực-lục*, *Đại Nam nhất-thống chí*, *Liệt truyện*),

des listes d'offrandes au trône, des hommages à l'empereur (de Kiến-phúc 1re année (1883) à Khải-định 5e année (1920).
— au ms B: des sentences parallèles «pleurant» un père, une mère, une épouse, des amis, des voisins.]

51. VIET/A/Litt. 5

Hương-sơn hành trình tập vịnh.
香山行程襍詠 (Recueil de poèmes composés au cours d'un pèlerinage à Hương-sơn [Hương-tíeh]).
Giá-Sơn Kiều Oánh-Mậu (1853-1912). Date inconnue.
Imprimé, en chinois et vietnamien moderne (qúôc-ngữ).
9 feuillets, en 1 fascicule (14 cm × 25,50 cm).
Titre calligraphié par Ngô Thỏa Viên.
Ouvrage comprenant:
— en chinois, 1 introduction (1b), 15 poèmes (1-5) de l'auteur et 1 poème (de présentation), (6a), par Đoàn-Viên Phạm Văn Thụ;
— en quốc-ngữ, «Ca cảnh Hương-sơn» (7-10) (Chant sur le site de Hương-sơn) et la transcription en quốc-ngữ de l'introduction et des 15 poèmes de l'auteur. [Nota: la technique d'impression est la gravure sur planches, même pour les pages en quốc-ngữ.]

52. VIET/A/Litt. 6

Trương Cúc-khê thủ-chuyết lục.
張菊溪守拙錄 [Mélanges offerts à Trương Cúc-khê].

Trương Quang Đản 光憻, surnom Cúc-khê, recteur du Collège impérial, directeur du Bureau des Annales (en 1894) [et fils de Trương Đăng Quế].

Imprimé par son fils Trương Quang Ý 意 en 1905. 5 + 41 (= 46) feuillets en 1 fascicule (16 × 28 cm). Pages de 8 col., col. de 24 caractères. [Deux feuillets laissés en blanc: 36-37].

Préface par Cao Xuân Dục, paginée à part (1 à 5).

[Contenu: Instruction de l'empereur (thánh-dụ) rédigée par Trần Tiễn Hối 陳踐誨 (2 janvier 1901). Supplique de Trương Quang Đản demandant sa mise à la retraite (25 décembre 1900). Remerciement, du même. Poésie d'adieu, du même: un huitain. Proses de congratulation de ses collègues civils et militaires à la Cour et dans sa province natale (ff. 7a-18b). Poésies en réplique au huitain initial de Trương [= composées sur les mêmes rimes] par les grands dignitaires: le prince Hoằng-hoá [Miên Triện] (5 quatrains), Nguyễn Thuật, Đào Tấn, Cao Xuân Dục (10 huitains, in fine), etc.

Le titre du recueil pourrait se traduire par «Recueil du maintien de la maladresse» [= sur le retour aux champs que permet la retraite], par allusion à deux vers du poète chinois Tao Yuanming (P. Demiéville, «Anthologie de la poésie chinoise» p. 137) ainsi qu'aux vers, traitant du même thème, des poètes des Tang (Luo Binwang, Wei Yingwu, Qian Qi) et des Song (Ouyang Xiu), tous cités dans la Préface de Cao Xuân Dục (3a).

53. VIET/AB/Litt. 7

Nam-hải Quan-âm-phật sự-tích ca.
南海觀音佛事跡歌 (Légende versifiée du bouddha Nanhai Guanyin [Avalokiteśvara des mers du Sud]).
Auteur inconnu.

Édité par les fidèles de Hương-sơn (1907).
Imprimée en chinois et en *nôm*.
53 feuillets, 2 parties, en 1 fascicule (15 cm × 24,50 cm).
Page de 9 col., col. de 16 et 14 caractères.
Comprenant:
I. *Un cérémoniaire*, pour le culte de Guanyin, en *chinois*: sur son image (1ab), invocations jaculatoires (2-3a), sûtra relatif à la religion de Guanyin (36-76), calendrier des jeûnes et abstinences (8a-11).
II. *Une légende versifiée* du bouddha Nanhai Guanyin «Nam-hải Quan-âm phật sự-tích ca», 29 sections, en *nôm* de mètre 6-8 (ff. 2-43).
* Voir Planche 10.

54. VIET/B/Litt. 8

Phan Trần truyện trùng duyệt.
潘陳傳重閱 (Le roman de Phan Trần, version revisée)
Auteur inconnu.
Réédition de Duy-tân nhâm tý (1912).
«Transcrit sur ordre» par Đồng-phong de Thần-khê.
Imprimé, en *nôm*.
31 feuillets, en 1 fascicule (12 × 22 cm)
[Au feuillet 8 déchiré, manquent 2 caractères]
Page de 8 col., col. de 21 caractères.
Liminaire en chinois comprenant Introduction (1^b) de Thiên Khẩu Thủy Vũ [= Vũ Hoạt] et tables (2-4a).
Textes (4^b-31) comprenant:
1) Des notes en chinois (haut des pages).
2) 58 poèmes en chinois et en nôm ajoutés au *Phan Trần* «Phan Trần thi tăng đính» (milieu des pages).
3) Le texte principal: roman de *Pham Trần*, 938 vers en mètre 6-8, en *nôm* (bas des pages).
4) Des poèmes récapitulatifs (plusieurs auteurs) au début et à la fin de l'ouvrage.
[traduction française: M. Durand, dans collection «Textes et documents sur l'Indochine», vol. VII, de l'EFEO, Paris 1962, 2 tomes].

55. VIET/B/Litt. 9 (1-4)

Hoa Thiên Bảo diễn truyện.
花天寶演傳 (Hoa Thiên Bảo, roman mis en scène).
Auteur et date inconnus.
Manuscrit.
Pièce de théâtre en 4 actes.
68 feuillets en 4 fascicules (15,5 cm × 29 cm).
Page de 7 col., col. de 22 caractères.
Table: Acte I : 23 ff.
Acte II : 20 ff.
Acte III: 14 ff.
Acte IV: 11 ff.

56. VIET/B/Litt. 10

Lưỡng quốc trá-hôn.

兩國詐婚 (Tromperie sur le mariage entre deux pays.) [Tề et Sở (Qi et Chu)].

Auteur et date inconnus.

Manuscrit en *nôm.*

Pièce de théâtre en 3 actes.

69 feuillets, en 3 fascicules (16 cm × 29,50 cm).

Page de 6 col., col. de 20 caractères.

Exemplaire *incomplet*: fascicule 1, bas gauche déchiré, manquent 2 caractères à toutes les pages.

Acte I : 24 ff.
Acte II : 23 ff.
Acte III: 22 ff.

* Voir Planche 11.

57. VIET/B/Litt. 11 (1-11)

Gia ngẫu diễn truyện.

嘉耦演傳 (Beau couple, roman mis en scène).

Auteur et date inconnus.

Manuscrit.

Pièces de théâtre en 11 actes.

403 feuillets, en 11 fascicules (17 cm × 29 cm).

Page de 8 col., col. de 20 caractères.

[Noms de personnages figurés avant chaque acte. Actes de longueurs variées (29 ff., 50 ff., 34 ff., 36 ff., 41 ff., 37 ff., 38 ff., 37 ff., 36 ff., 34 ff., et 31 ff.)]

58. VIET/B/Litt. 12 (1-23)

Đường chinh Tây diễn truyện.

唐征西演傳 (Conquête de l'Ouest sous les Tang, roman mis en scène).

Auteur et date inconnus.

Manuscrit en *nôm.*

Pièce de théâtre en 23 actes.

778 feuillets, en 23 fascicules (21 cm × 32 cm).

Page de 8 col., col. (actes 1-9) et de 7 col. (actes 10-23), colonne variant entre 22, 24 et 29 caractères, d'un acte à l'autre.

[Trois séries de textes différents: — sans couverture, plus récents (act. 1-8), — couverture jaune avec dragons, plus anciens (act. 9-10) et — couverture forte (act. 11-23).

Acte précédé d'une liste de ses personnages, annoncé par 4 vers de 7 pieds et terminé par des souhaits soit de longévité à l'adresse de l'empereur, soit de prospérité à l'adresse de l'empire.]

* Voir Planche 12.

59. VIET/B/Litt. 13

Lão bạng sinh châu diễn truyện.

老蚌生珠演傳 (Le vieil huître produit la perle, roman mis en scène).

Auteur et date inconnus.
Manuscrit en *nôm.*
Pièce de théâtre, 2 actes, en 1 fascicule de 39 feuillets (16 cm × 29 cm).
Page de 8 col., col. de 22 caractères.
[Texte mutilé au *bas* des pages:
Acte I, (18 ff.), sur 5 colonnes, 10 caractères perdus pour chacune des pages; et sur 2 colonnes, 4 caractères perdus pour chacune des pages.
Acte II (21 ff.), sur 1 colonne, 2 caractères perdus pour chacune des pages; et sur 5 premiers feuillets, texte mutilé *au milieu* de la page, perdant 2 caractères pour chacune des pages.]

60. VIET/B/Litt. 14 (1-3)

Đinh Lưu Tú diễn truyện.
丁劉秀演傳 (Đinh Lưu Tú, roman mis en scène).
Auteur et date inconnus.
Manuscrit en *nôm.*
Pièce de théâtre en 3 actes.
67 feuillets, en 3 fascicules (16,60 cm × 30 cm).
Page de 7 colonnes (fascicules 1-2) et de 8 colonnes (fascicule 3), colonne de 18 caractères.
* Voir Planche 13.

61. VIET/B/Litt. 15 (1-100)

Tây du ký [diễn truyện].
西遊記〔演傳〕(Le pèlerinage à l'Ouest [roman mis en scène]).
Auteur et date inconnus.
Manuscrit en *nôm.*
Pièce de théâtre en 100 actes. 1207 feuillets, en 100 fascicules (29 cm × 16 cm, fasc. 2, 4, 28, 31; et 20 cm × 30 cm, les autres).
[On lit:
— à la 1re page, fascicule 1, «Ce roman *Tây du ký* compte 100 actes, tous les 5 actes liés en 1 fascicule, l'ouvrage comprend 20 fascicules».
— à la 1re page de couverture, fascicule 5, «L'ouvrage *Tây du ký* au complet compte 100 actes. Manquent les actes 1, 2, 3, 4, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 28, 29, 30, 31, 32, 40. À l'acte 72, il manque des pages.»
En l'état actuel, le manuscrit compte 97 actes. Manquent les actes 13, 29 et 30, mais existent, en double, les fascicules (actes) 72 et 100. Au fascicule 53 (acte 53), la mi-hauteur des pages est mutilée, côté extérieur et manquent ainsi 7 caractères à chaque page.
L'exemplaire demeure donc *incomplet.*
D'autre part, les 2 actes 72, de même contenu, diffèrent par l'écriture de certains mots et par les 2 vers qui terminent chaque version.
Dans l'ensemble du texte, on trouve des indications pour la scène et des corrections d'écriture sur des bouts de papier superposés aux erreurs.
Enfin, les fascicules sont de provenances variées.]

62. VIET/B/Litt. 16

Ngự-chế vũ hoa-đăng tân-khúc.
御製舞花燈新曲 (Nouveau chant pour la danse des lampions, composé par l'empereur).

Auteur et date inconnus.
Manuscrit.
8 feuillets, en 1 fascicule (17 cm × 29 cm).
Page de 8 col., col. de 20 caractères.
[Après la présentation des 2 chœurs d'immortels (1a), le coryphée entonne (1ab), suit le dialogue (1b-8a) entre les danseurs (Bái et Bắc 𢭂北) jusqu'au chant final (8a).]

63. VIET/B/Litt. 17
Hoài Nam ký.
懷南記 (Chant de nostalgie du Sud).
Hoàng Quang (Thai Dương) [vers 1777].
Manuscrit en *nôm.* [avec notes explicatives en chinois]
25 feuillets, en 1 fascicule (31 cm × 20 cm).
Page de 8 col., col. de 19 caractères.
[Long récit versifié de 670 vers en mètre 6-8, mêlé de huitains, sur les troubles survenus au Sud dans la seconde moitié du 18e siècle.]
* Voir Planches 14 et 15.

64. VIET/B/Litt. 18
Tứ hải đồng xuân diễn truyện.
四海同春演傳 (Le printemps règne dans les quatre mers, roman mis en scène).
Auteur et date inconnus.
Manuscrit en *nôm.*
Pièce de théâtre.
29 feuillets, en 1 fascicule (21 cm × 32,50 cm).
Page de 7 col., col. de 21 caractères.
[En début, noms des 22 personnages. Texte commençant avec un distique en *chinois*:
«Nam Bắc Đông Tây hân phùng thịnh điển
Thuyền quyên háo kiệt cọng khánh *Đồng xuâm*»
pour finir avec un autre:
«Ngưỡng Kim đức phỗi càn khôn đại
Tam chúc Nghiêu phong bách thế cơ».]
* Voir Planche 16.

65. VIET/B/Litt. 19 (1-3)
Từ Thắng [diễn truyện].
徐勝 [演傳] (La légende de Từ Thắng [mise en scène]).
Auteur et date inconnus.
Manuscrit en *nôm.*
Pièce de théâtre en 3 actes.
39 feuillets, en 3 fascicules (15,50 cm × 29 cm).
Page de 7 col., col. de 23 caractères, avec des notes en petits caractères nôm.
[Chaque acte est précédé d'une liste des personnages respectifs et introduit par 2 vers de 7 pieds en chinois.

Au début du 3ᵉ acte, se trouve marqué le titre complet de l'ouvrage «Từ Thắng diễn truyện» (đệ tam hồi).]

* Voir Planche 17.

66. VIET/B/Litt. 20 (1-2)

Hoàng Việt xuân thu.

皇越春秋 (Printemps et Autômne du Viêtnam).

Auteur et date inconnus.

Manuscrit.

Pièce de théâtre en 40 actes.

2 chapitres, en 2 fascicules (18 cm × 26 cm).

Page de 7 col., col. de 26 caractères.

Chapitre I, 82 feuillets, en 21 actes (1-21). Chapitre II, 69 feuillets, en 19 actes (22-40).

[À la fin du 40ᵉ et dernier acte, on lit: «On ignore ce qui va arriver, mais on le saura à l'acte suivant». Donc, exemplaire incomplet (?).

Le chapitre I commence par 4 quatrains puis vient la légende présentant les personnages.

Chaque acte s'annonce et se termine par 2 vers de 7 pieds.

Des poèmes de 7 pieds se retrouvent souvent à l'intérieur des sections.]

大南寔錄正編第六紀附編總目

成泰廢帝附編

自己丑成泰元年正月至丁未成泰十九年七月每年一卷共十九卷總目合爲卷一

維新廢帝附編

自丁未維新元年七月至丙辰維新十年三月每年一卷共十卷內維新元年年分係在第二十卷數

五

Đại Nam thực lục chính biên. 6e série.
VIET/A/Hist. 9. Manuscrit.

大南寔錄正編第七紀

奉閱載職名

兼管

協佐大學士領國民教育部尚書總理御前文房大臣充機密院大臣兼管國史館臣范瓊

總裁

尚書充史館總裁管理保大書院臣黎汝霖

纂修

侍郎充國史館纂修臣丁文執

Đại Nam thực lục chính biên. 7[e] série.
VIET/A/Hist. 10. Manuscrit.

皇南成泰十八年秋九月上澣日寫完

卷一 一二

歷朝憲章類誌四十九卷合釘成十六卷

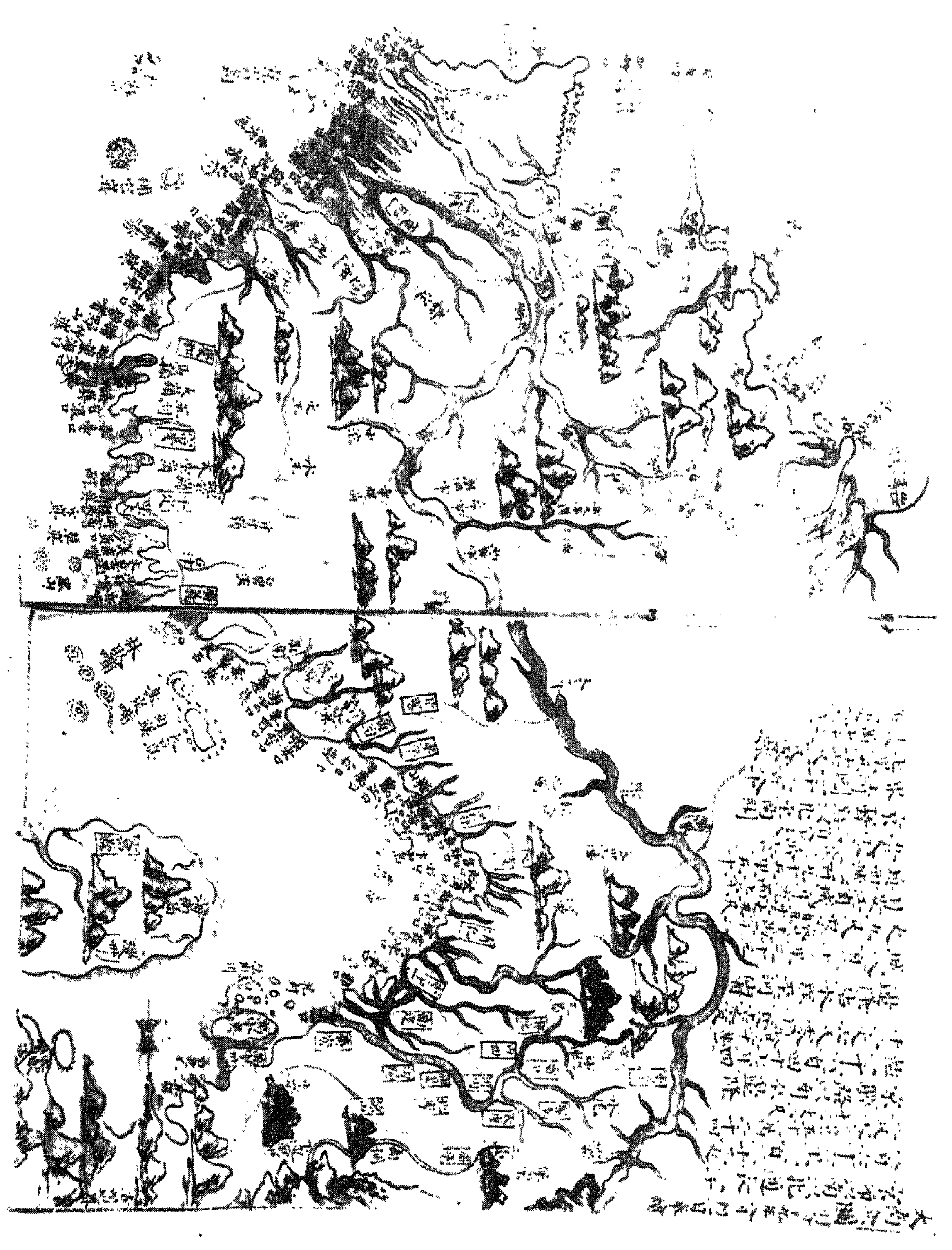
Lịch triều hiến chương loại chí de Phan Huy chú (1782-1820). Manuscrit de 1906. Mention initiale donnant la date de copie.
VIET/A/Hist. 28.

仕宦箴規

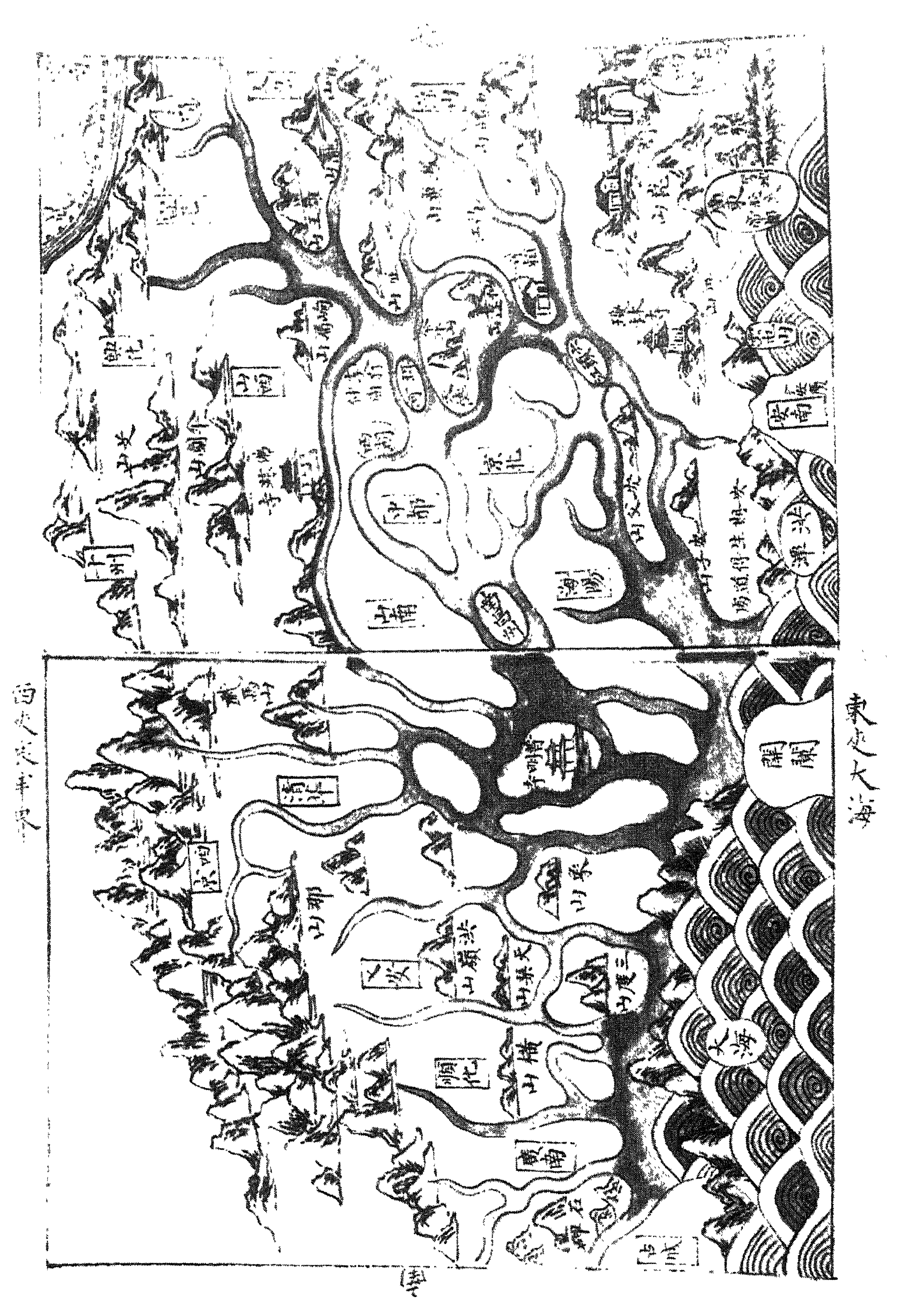
知江黃縣甕齋先生任縣邑參謀之職文學博優吏道精純甚修己治人涖政臨民知宜事務莫不練達國思朝廷制治立法教人凡居官之日舉止動靜任事者有得夫子忠教人立言著述簡且之曰仕宦箴規作為施設自修己治人之理為政之法用事之方畢舉禁並奉上使下莫不分明其旨詳備具義

可謂嘉言讜論也誠可謂羽翼聖謨黼黻皇猷諸登仕君子倘能詳玩熟記則尚效之必謂稽覔之能宦矣豈但藝善章服得袪美於前而已哉且此書之行上助國家敷揚美化多賢仕宦為政臨民甚有益

Sĩ hoạn châm quí. Manuscrit de la collection Long Cương.
VIET/A/Gouv. 1.

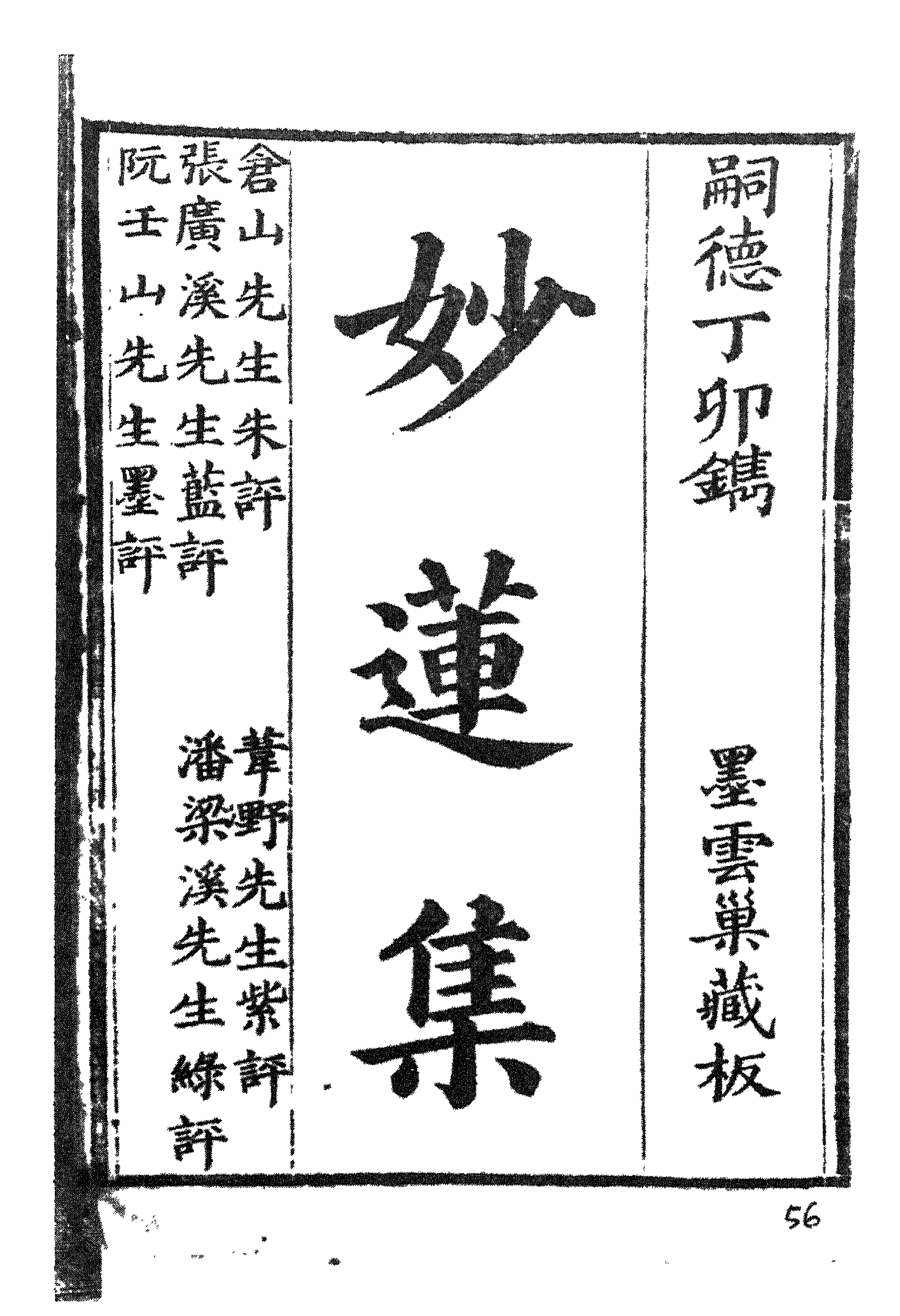


«Tiền Lê Nam Việt bản đồ mô bản». Copie polychrome d'un Atlas du Vietnam établi en 1839.
Carte finale.
VIET/A/Geo 4.



Même ouvrage que planche 6
Carte initiale.

Pl. 7


嗣德丁卯鐫

妙蓮集

墨雲巢藏板

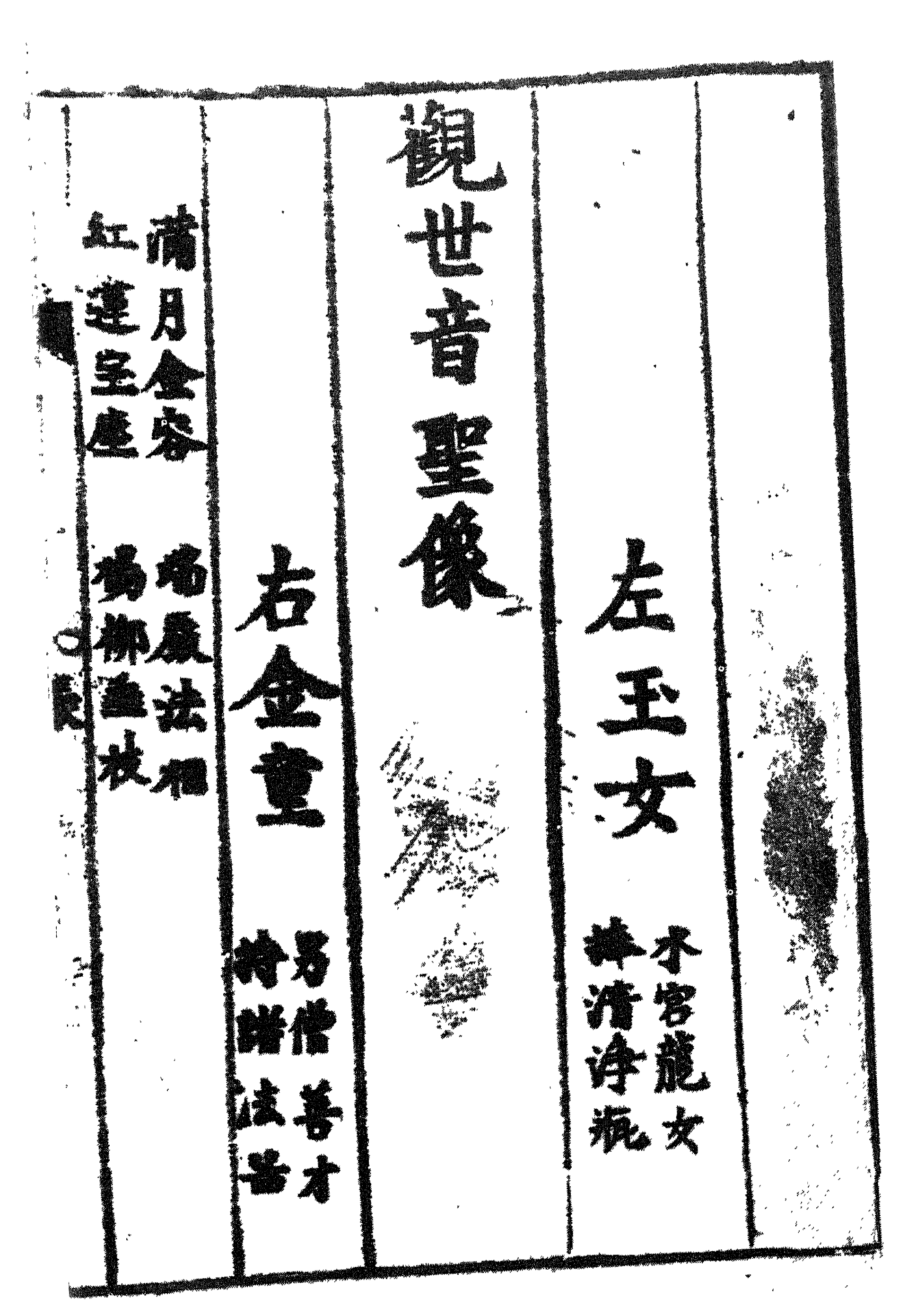
倉山先生朱評　葦野先生紫評

張廣溪先生藍評　潘梁溪先生綠評

阮壬山先生墨評

56

Diệu liên tập. Édition de 1867.
VIET/A/Litt. 1.



觀世音聖像

左玉女

才官龍女
捧清淨瓶

右金童

另信善才
持諸法器

滿月金容
紅蓮呈座

端嚴法相
瑞椰垂枝

Nam hải Quân âm phật sự tích ca. Hors-texte initial.
VIET/AB/Litt. 7.

兩國詐婚第壹回

瑞呈金雨恬慶紫雲喜日月重光覩乾坤再造威風
㦤輝煌貫斗。義氣崆凛烈凌霜。權保駕齊邦。老稱陳
岳武。 又曰。如碎卓卓狩念崙赫。康康鑿胞移鑽。魚水
逢魚水一場。君臣會君臣千載。尉邑安邊塞添冗達
神京。恭身直到龍廷。整帽應候鳳閣。 齊王曰。呃

51(4)

Lưỡng quốc trá hôn. Pièce de théâtre. Acte 1.
VIET/B/Litt. 10.

Pl. 10

唐征西第壹卷 界府[illegible]駙馬[illegible] 金霞關尉達稱能 皇周許君[illegible][illegible] 皇周奎國鎮陽城

南[illegible]𤤰應瑞阿閣鳳呈祜達於重高撿[illegible]禮[illegible]聚户達安

𢚸[illegible][illegible]唐室洪圖創造平倸王仁貴表名方高勇敵萬人

志[illegible][illegible][illegible]四海 又曰 唐[illegible] 奉郡卬[illegible]封元帥討奄車征伐

西番[illegible]獎兵挐得 王阿今列進界碑關上 贊曰 將闻

[illegible]浪千里遠來刹在速戰皆不及謀萬不及斷 朱貫邪 又曰

[illegible]今我營中諸將誰領兵先奪隘關 秦振王曰 [illegible]駙

[illegible]馬先鋒表字秦振 王 元帥[illegible] 矜碎㐌前軍整肅[illegible][illegible]戲令 許[illegible]

45 (1)

Đường chinh tây. Pièce de théâtre. Acte 1.
VIET/B/Litt. 12.

丁劉秀演第壹回

風吹山献瑞數洛水呈詳妖攄櫺議字太平魚

格買吟旬盛沿𡋂良城主寓丁劉秀罒各双親

𠓨𡗶格𣳔樸沒𦤾𠰺寓娘山野 又曰如碎文香

得七歲武齊几陸蝙自跣𣓾學道山高洳師笑

教傳文武吝𠄩討𢬣秋囯誕色迻𣈗𣵰細主㗂

急趴呈師𤴬鄧唔吁術準主㗂省𠰉阿 𨆢離唱

54(1)

Đinh Lưu Tú diễn truyện. Pièce de théâtre.
VIET/B/Litt. 14.

懷南記

咹𩚵䝨喏事𩅹想基圖阮主渗傷愧愧感德先王

工夫指午𦑃塘𢀭低

太祖嘉裕皇帝分疆自振壘柴扎南相界節移茫旗提防拯𡥵

徽踈泑焟邑𤋾城𢆫夷鑛象為連主陶唐斬碑吏

固仍莊皐𤓢湯巖船渡調衛固仁丕坦拱為呂埃

續茶傳邑𪐝茂

太祖嘉裕皇帝諱

肇祖靖皇帝諱之子有大才爲鄭檢所忌假病不預

Hòai Nam ký. (Chant de nostalgie du Sud). Récit en nôm, 670 vers écrits vers 1777.
VIET/B/Litt. 17.

四海同春演傳

南北東西欣逢盛典。 婵娟豪傑共慶同春。

𤎎王𢭸𡏦𦫼。歐鑛𠒥祚堯。罙變潤

𦝄德蕢匕。閉民澮

霅仁派匕。扶 ⺌ 室𦑗𡋂開泰。稱姜家職殳軍師。道⺌辟歌飭施

為。悉𧿆主府念忠藎。 又曰。 㐌撥 夫 洞姜氏自沓𡗶運。佐

伐紂以〻有天下自 一𨁪忠臣崔𠴍吒有聲 彰麻。呐𢀭羕呐麻

意憑𦎛呐奉沛 音。者係要詩書之

Tứ hải đồng xuân diễn truyện. Pièce de théâtre.
VIET/B/Litt. 18.

徐勝演傳第三回。

閒聖詔英雄出力。　　招伏旗夷狄歸心。

㐌南𤾓瑞氣。坦北泣和風。𠬠閩民𡗅户𡢐𢚸外界淩務方感德。脱

務難御焦大力。另𠀲灾𣅶勝良朋。碎表字貢寔。圭𡗶沔白嶺。徐勝 刘壹

同 七 又曰。 味英知英 俺些徐 救難邑御息聖。謊灾𢥈囯筋神。吉邑余穷

谷深山。免𣯡準埋名隱跡。衛 旬 徐勝曰。 瑫器分端的。灾肥𠯪傳

𡎥白嶺山美細暫安。群三丁洞俺踹隱遶。衣手力夫。運可奈何。分

Từ Thắng diễn truyện. Pièce de théâtre. Acte 3.
VIET/B/Litt. 19.

PECHEURS ET EDUCATION

Conséquences sociales du développement à Lamalera (Nusa Tenggara, Indonésie)

R. H. BARNES

Le village de pêcheurs de Lamalera – le seul village d'Indonésie à pratiquer la pêche au cachalot – a connu près d'un siècle de transformations sociales imposées de l'extérieur, parmi lesquelles on compte l'éducation, le christianisme, la réorganisation administrative, l'amélioration des transports et l'impact pendant trois années consécutives d'un projet intensif de l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO). Les effets cumulatifs qui en ont résulté paraissent avoir soumis l'économie traditionnelle à une forte pression et auraient ainsi fait obstacle à la croissance du village. Les conséquences de catastrophes naturelles sont de même à prendre en compte. Cependant, le déclin apparent de la vigueur du village peut tout aussi bien être attribué à la réussite de la communauté lorsqu'il s'est agi de s'adapter au changement: les villageois parviennent de mieux en mieux – en s'exilant – à obtenir des postes dans les secteurs modernes de l'économie et de l'Etat, et délaissent de ce fait les vieux modèles.

Cet article analyse les tenants et les aboutissants de cette situation paradoxale. Il suggère que ce qui est arrivé à Lamalera est un reflet des transformations survenues à plus haute époque dans l'ouest de l'Indonésie et pourrait fournir le modèle d'un processus à venir dans l'Est Indonésien. Des transformations planifiées au niveau régional ou national continueront à avoir des effets prononcés à l'échelle locale, plus peut-être que des projets de développement géographiquement circonscrits.

ABSTRACT

EDUCATED FISHERMEN

R. H. BARNES

The fishing and whaling village of Lamalera, Indonesia has experienced nearly a hundred years of externally induced social change, including education, Christianity, governmental reorganization, improved transportation, and an intensive three year project by the Food and Agricultural Organization. The cumulative effects of these changes have brought the traditional economy under severe pressure and curtailed the village's growth. Natural events have also had adverse consequences. Yet the apparent decline in village vigor may just as well be attributed to the community's success in coping with change. Villagers are increasingly making their way into positions in the modern economy and state, leaving older patterns in decline. This article explores the background to this paradox and suggests that what has happened in Lamalera parallels transformations which occurred somewhat earlier in western Indonesia, while perhaps exhibiting a pattern which eventually may become more common in eastern Indonesia. Planned and consciously directed transformations on a regional and national scale will continue to have pronounced local effects.

Research in Lamalera was conducted under the auspices of the Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia and supported in 1970 by the National Science Foundation of the United States, in 1979 by the World Wildlife Fund, and in 1982 by the Social Science Research Council of Great Britain. The World Wildlife Fund project in Lamalera was conducted by a team led by Mr. Durant Hembree and included Ir. Saddon Silalahi and the author. The 1982 visit was sponsored by Fakultas Sastra of the Universitas Indonesia, Jakarta. The 1982 team included Professor Dr. Gregorius Keraf and Dr. Ruth Barnes. I express my gratitude to all persons and agencies who have assisted this research, to the Arsip Nasional, Jakarta and to the Indian Office Library, London for permission to consult documents, and to the World Wildlife Fund for permission to publish the photographs.

This paper was delivered as a Munro Lecture at the University of Edinburgh May 3rd, 1984. I thank Professor James Littlejohn, the Munro Lectureship Committee and the University of Edinburgh for their hospitality.

EDUCATED FISHERMEN
SOCIAL CONSEQUENCES OF DEVELOPMENT IN AN INDONESIAN WHALING COMMUNITY

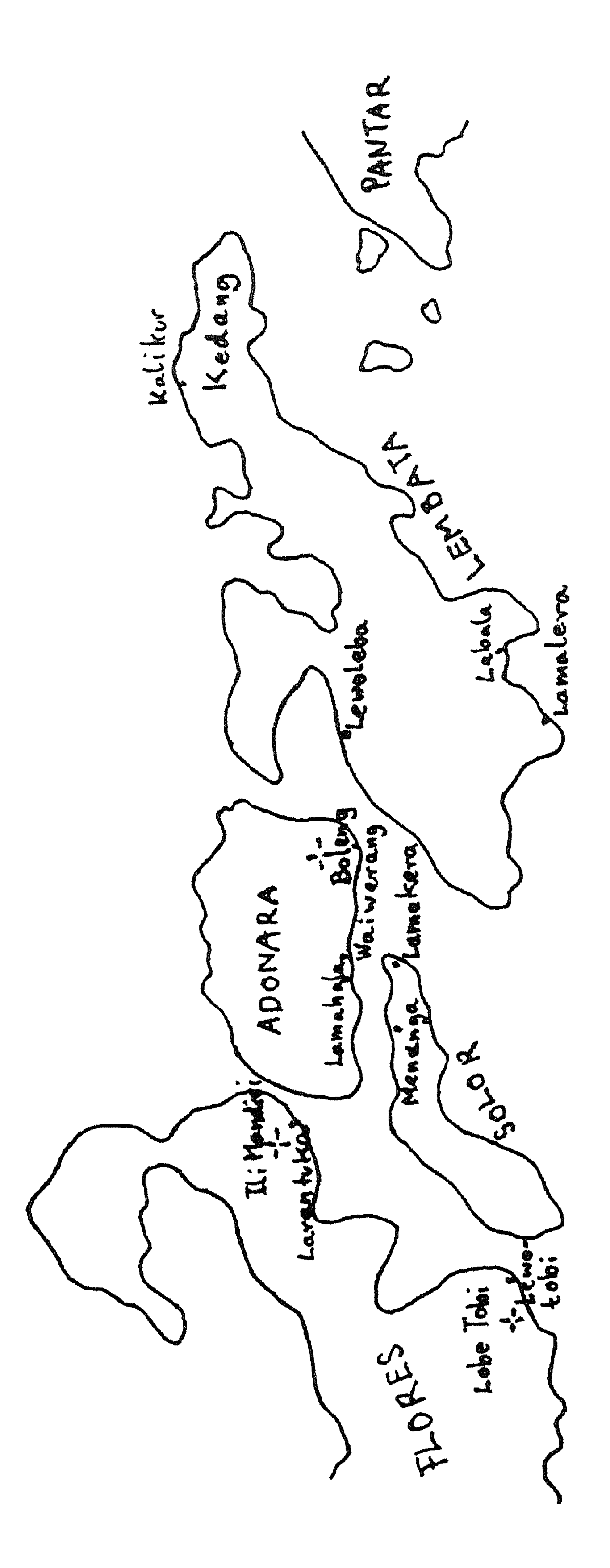
PAR

R. H. BARNES

In July, 1982 I made my third trip to Lamalera, a village perched precariously on the rocky slopes at the foot of the lightly active Labalekang volcano on the southern coast of the eastern Indonesian island of Lembata. Having briefly visited them in 1970 and also returned for three months in 1979 as part of a team sent by the World Wildlife Fund, I wished in 1982 to carry through a long planned and much delayed study of an economy partly based on the hunting of cetaceans, including sperm whale. I expected to encounter changes over the twelve years of my acquaintance with the community. Nevertheless I was not entirely prepared to find in 1982 a village noticeably less committed to, less confident in, and to an extent even defeatist about, an ancient and unique way of life, full of appeal felt not only by outsiders, but also by the people of Lamalera.

Mair has written (1984: 11–12) concerning development that anthropologists are more likely to offer warnings than advice and that such warnings are usually the fruit of studies made after the event. I have published (1984) my own *post facto* warnings about a Lamalera project. In this article I wish to take a long term and broader view of their experiences. Since their fishery is linked to subsistence and barter exchange, there are no middlemen. Pressures of change have been of a different kind than those described by Firth (1981) and Fraser (1960). There are parallels as well as contrasts of various kinds with the studies by Klausen (1968), Alexander (1975), McCay (1981) and the articles in Smith (1977).

Lamalera is situated on one of four islands in the East Flores Regency of the province of East Southeast Islands (Nusa Tenggara Timur), Indonesia. The village shares a common language and culture with the Lamaholot, who inhabit Lembata, Solor, Adonara and eastern Flores. In several respects it is untypical of the area. According to Lamalera traditions, most of the clans of Lamalera come from outside, although like the other Lamaholot their traditional social structure is organized by patrilineal descent and asymmetric prescriptive alliance. It has no agricultural land of its own, though some villagers have obtained land nearby. Lamalera is a fishing village in a region where most communities support themselves by subsistence agriculture. It is one of only two villages in Indonesia that hunt whales, and



MAP 1: The Solor Archipelago

indeed the only one that takes on the powerful sperm whale. Today its economy is an unusual mixture of traditional and introduced factors. Conversion to Christianity, training in crafts, and education have brought new attitudes and opened new opportunities, many of which are now institutionalized. Though in general they have been quite open to change, not all of their experiences have been happy ones. A recent development project was largely a failure (Barnes 1984). Villagers often express a fairly well founded scepticism about the consequences of this and other innovations within the last hundred years of their history. Because of its relative prominence in the pre-independence political structure of the regency, Lamalera experienced many of the twentieth-century transformations sooner than other communities on the island. It is untypical with a difference: many of the ways it differs from surrounding communities result from changes affecting the area generally but which started sooner or had greater impact in Lamalera. In some ways it is still ahead of its neighbors, and these influences play a part in explaining why a hunting and fishing way of life which in 1970 was still vigorous and successful appeared in 1982 to be seriously threatened.

Lamalera traditional history presents a picture of a frequently changing past. While many mountain communities regard their ancestors as having emerged from the earth or descended from the sky at the present or nearby locations of their villages, most clans of Lamalera believe their ancestors to have come from outside. The closely related core clans derive from ancestors who are said to have followed a fairly detailed itinerary from central Sulewesi east to Seran through the arc of the islands in the southern Moluccas and back west to a pair of islands just east of Lembata. These islands sank in a natural catastrophy, and the ancestors fled moving through a series of sites in Kédang and then along the south coast of Lembata until they reached Lamalera. Although they were refugees, their legend describes a series of mythically motivated transfers of political status with the original inhabitants leading to the political dominance exercised by Lamalera by the end of the nineteenth century. Other changes implied are the acquisition of iron harpoons from landbased people and the expansion of the fleet and fishery over centuries as Lamalera attracted new immigrant clans.

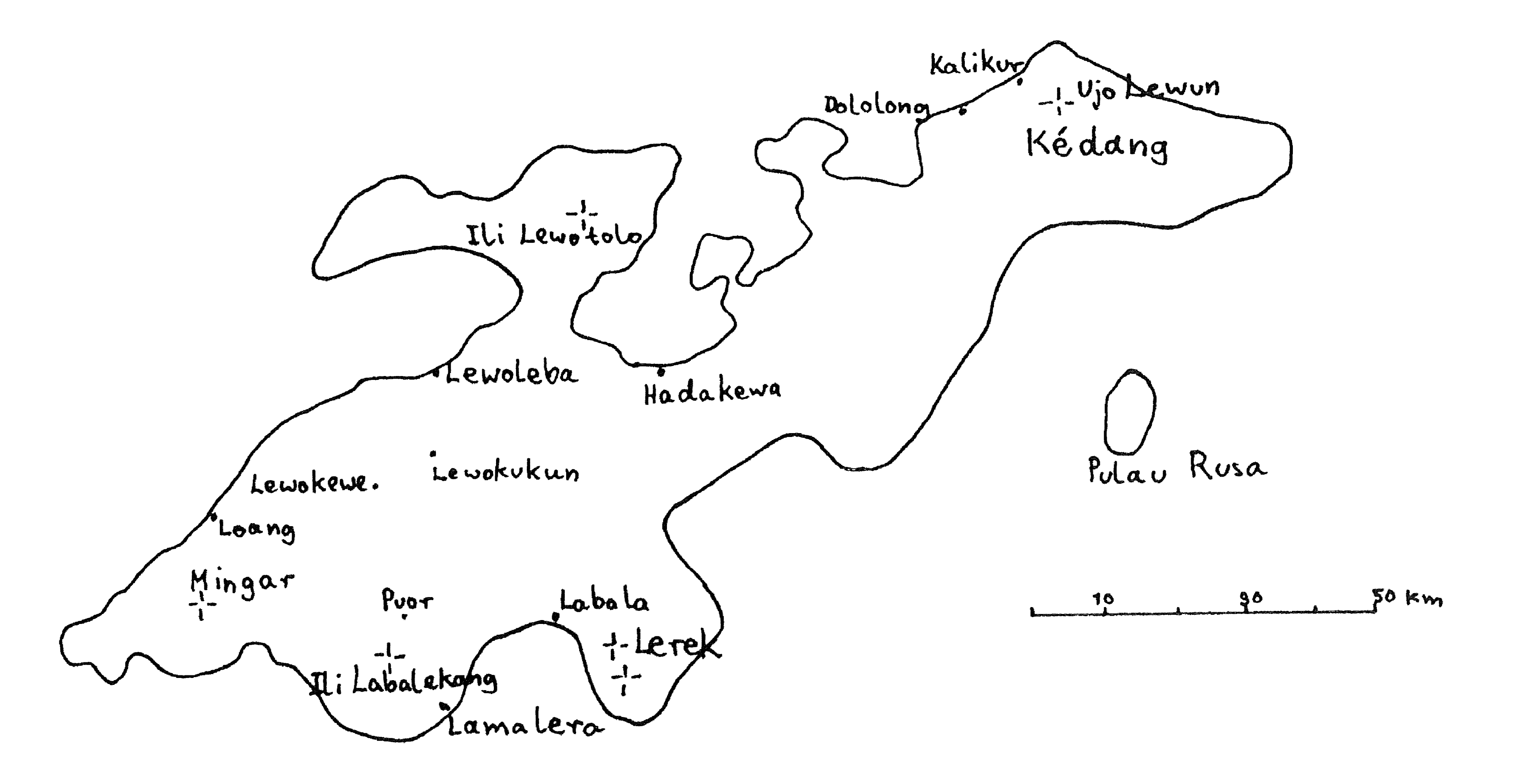
The fairly complex local oral history compares with the nearly complete absence of documentary references to Lamalera until the latter part of the last century. In 1849 Temminck (vol. 3, 187) wrote correctly that Lembata was then a completely unknown land, just a blank space on the map of the world. There is a striking contrast between the rather rich documentation of almost continuous European contact with neighboring Solor, Adonara and Flores since the first Portuguese expedition to the Moluccas in 1511 and the nearly total absence of historical information about this large and obvious landmark on the sailing route between Timor and Flores, past which Portuguese and Dutch ships voyaged for centuries without stopping. Early references to the island rarely mention more than place names and never give the impression of being based on firsthand knowledge.

An anonymous Portuguese document of 1624 (see Fundaçāo . . . 1956: 487) describes the islanders of Lewoleba, that is Lembata, as hunting whales with harpoons for their oil and implies that they collected and sold ambergris at Larantuka. This rare early report (later repeated verbatim by Lucas de Santa Catharina in his fourth part of the history of the Dominican order 1733: 793) confirms that their whaling is ancient and proves that it antedated by nearly two centuries at least the appearance of American and English ships hunting sperm whales in these waters in the first years of the nineteenth century. Lamalera is mentioned by name for the first time in connection with the flight of two Dominican priests there from nearby Lamakera, Solor in 1621.

Direct European control did not come until 1910, when Captain J. D. H. Beckering and a company of troops visited the island to confiscate firearms and register the population—a rather late incident in the process of expansion and consolidation of Dutch East Indies possessions at the end of the nineteenth century and beginning of the twentieth. This intervention derived from general policy decisions of the Netherlands-Indies government and reflected no concrete interest in the region. At that time the island was divided into various districts most of which were subject to the Raja of Adonara or the Raja of Larantuka, Flores. The Dutch maintained treaty relationships with minor principalities on Solor and Adonara from 1613. Their involvement with Larantuka began in 1851, when in return for a loan of fl 80,000 to the government of Portuguese possessions on Timor they acquired the right to station a military garrison there. This loan led to a series of negotiations that eventuated in a treaty of 1859 in which Portugal ceded her possessions on Flores, Adonara, Solor and Lembata to the Netherlands–Indies.

The social geography of Lembata has changed greatly in the seventy years since Beckering arrived. Beckering estimated a population of 31,000 to 32,000 on the island of 1266 kl. sq., giving a population density of 25 persons per square kilometer. By 1980 the island's population had increased to over 85,000. The 1980 census estimates the population density of the island as 67.4 persons per square kilometer. Beckering commented (1911: 189) on the strange fact that in 1910 a great proportion of the population lived on the slopes of the four highest mountains: Ujoléwun in Kédang, Ili Wariran or Lewotolo on the north coast, Ili Mingar in the west and the highest Ili Labalekang in the south above Lamalera. The rest of the population lived on the high plateau above Labala on the Lerek peninsula to the east of Lamalera or in the mountains of Lewoleba. The extensive low plains that exist in various places were completely uninhabited. This distribution of population responded to the need to find easily defendable village sites. There were only a few villages along the coasts, among them Lamalera and nearby Labala to the east. The protected bays of the north with good harbors providing access by sea to low lying and relatively flat and easily cultivable land did not at that time attract populations more concerned about exposure to attack and pillage by pirates from the sea and local enemies on land. Baron van Lynden (1851: 319) wrote in 1851 that Kédang, Lamalera and Kawela on Lembata could only be reached by perahu and that (p. 322) Lembata was marked by a division between coastal and mountain dwellers. Only those at the coast, as in Kédang (Kalikur) and Lamalera, were less shy and more used to the company of strangers than the mountain peoples.

In 1910 the head of Lewoleba district in the north lived at the village Lewokukun, occupying a mountain redoubt of extremely difficult access. The original village of Lewoleba had once been situated closer to the sea, but had been completely laid waste by inhabitants of a village in the more northerly Lewotolo district that was subject to the Raja of Adonara (Beckering 1911: 188). Beckering moved the village of Lewokewe from the mountains down to the shore and renamed it Lewoleba, thereby founding what since World War II has grown into the governmental and commercial center of the island and the principal establishment of the Catholic mission (Munro 1915). In Labala each of the clans lived enclosed within heavy palisades, made higher and strengthened with thorny *bambu duri* (*Bambusa blumeana* Bl. ex. Schult. f.). The complex of the Raja of Labala was similarly surrounded. Lamalera was not then palisaded (Beckering 1911: 188–190), though it had once been enclosed by fences of stone and cactus (van den Windt 1936: 198).



MAP 2: Lembata

Beckering observed that anchorage in front of Labala is poor because of the rough surf. For the same reason Engbers (1906: 12) said that steamboats could not be used to reach Lamalera. Traffic in and out of these coastal locations was entirely by means of boats small enough to be pulled ashore. The possibility of reaching Lamalera from the north by cutting across the island had not yet been explored by 1906, although even then there was a network of footpaths leading from village to village across the island. In the 1930s van den Windt (1936: 199) commented on the extraordinary difficulty of working on Lembata. In particular the south was completely mountainous and then lacked roads. He described travel over the trails, sometimes impassable even to horses, as a constant jumping from rock to rock. At that time there was a good road along the north coast, suitable for motorcycles. In the 1960s this road was mostly disused, but it now carries motorized traffic and is currently being blacktopped with support from the World Bank. Nevertheless in the 1930s the north was still very thinly populated. It was the south which was most heavily settled, and villages were never separated by more than an hour's walk.

Looking back from the perspective of the 1980s, it may seem strange that the earliest mission interest focused on the fairly inaccessable south coast village of Lamalera. Relative population density was not at first a consideration. Both Lewoleba and Lamalera owed allegiance to the Raja of Larantuka. The raja was Catholic and Larantuka was an ancient locus of the religion from the sixteenth century. Naturally Larantuka was also the principal base of the late nineteenth-century mission. In the traditional scheme of Larantuka government, the head or *kakang* of Lewoleba held more prestige than the *kakang* of Lamalera. Furthermore Lewoleba bay offers far more comfortable harborage. Perhaps though the inaccessible location of villages made Lewoleba district less appealing to the undermanned Jesuit mission. An attraction of Lamalera was that the villagers were seamen with their own boats who periodically visited Larantuka and at one time also Timor. Mission attention would have been drawn to Lamalera when in October, 1883 one of its boats ("*Sili Ténā*") carrying tribute to the Raja of Larantuka was attacked in the Solor Strait and eleven of its occupants killed by people from the Moslem village Lamakera—a village which in the sixteenth century was itself Catholic (Hagestein 1883).

Raja Bai Palembang of Lamakera and his Temukung Melang were deposed from office in January, 1884 and exciled to Kediri and Malang, Jawa, respectively. In the same year missionaries announced their intention to extend their activities to Lamalera (Greve 1884). On 8th and 9th June, 1886 two Jesuits, J. de Vries and Cornelius ten Brinck, returning to Larantuka from Kupang, Timor stopped at Lamalera, having informed the government of their plan to do so (van den Windt 1936: 197; Greve 1886). They brought with them Don Lorenzo Oesi Diaz Vieira Godinho, crownprince of Larantuka. His influence enabled the missionaries to baptize immediately three hundred children and to obtain permission to take three boys to their school in Larantuka (Windt 1936: 198). [The baptismal book in the village shows they baptized 104 on the 8th and 117 on the 9th.] The school in question had been founded by a missionary in 1865 (Chijs 1879: 36). In 1886 it was the only school in the islands and catered to 160 boys and girls.

On 30th September, 1887 ten Brinck returned to Lamalera for a longer stay. Since there was as yet no housing available for the missionary, the mission workshop at Larantuka prefabricated one to be sent after him. Meanwhile he slept in one of the boat sheds at the beach, at the back of which on a shelf the clan owning the boat then kept the skulls of its

ancestors. Brinck returned to Larantuka at the beginning of December having increased the number of school children to ten and the number of baptized Christians to three hundred sixty. The government discouraged a return in 1888 because of troubles in the Solor Strait. Lamahala, Adonara and Lamakera, Solor had attacked the village of Boleng on Adonara, killing forty-seven people and capturing sixty-two. The Dutch gunboats "Prins Hendrik" and "Benkoelen" retaliated in November by bombarding Lamahala, Menanga (on Solor), Lamakera, *and* the victimized Boleng (Wichmann 1891: 265–265). During a visit of a little over a month in 1889, ten Brinck baptized another one hundred seven children. He died in 1890. The Jesuits lacked personnel to do anything more thereafter than make a few visits to the village. The school at Larantuka however continued to train Lamalera boys. They were educated as catechists, school teachers and carpenters.

When the Dutch moved into the island in 1910 therefore there were already educated persons from Lamalera, and by 1915 a mission school had been established in the village (Munro 1915). They were then the only Catholics on Lembata. There were Moslems at Dololong and Kalikur, Kédang and at Labala, which indeed had been Moslem as early as the beginning of the seventeenth century. Governmentally Lamalera constituted one of the Demon Lewo Pulu, ten Demong districts, which were subject to the Raja of Larantuka. The head of each such district bore the title *kakang*. Directly subordinate to the Kakang of Lamalera were the village heads of the twenty-six villages in his district. To the west of Lamalera was Mingar district, subject to the Raja of Adonara, and to the east the independent rajadom Labala. The only other region on the island owing allegiance to Larantuka was Lewoleba. Each of the islands was divided into the lands attached to Larantuka, described as Demon, and lands under a loose alliance of petty rajas, including Adonara, designated Paji. The Demon-Paji split is backed by legend and is documented by the first European visitors in the sixteenth century (Arndt 1938). It reflected military alliances and hostilities which were still active in 1910.

In 1910 the Kakang of Lamalera was Dasi Dasi, sometimes known as Yosef Raja Muda. He had been given the title of Raja Muda, a sort of second raja, by Lorenzo Oesi Diaz Vieira Godinho, who on September 14th, 1887 had succeeded as Raja of Larantuka. Lorenzo, or Raja Oesi, as he was known locally, was described by the Resident of Kupang at the time as a pet of the mission, more interested in getting his subjects to church regularly, than in government (Villeneuve 1888). Lorenzo had a turbulent reign, which ended July 1st, 1904 when he was arrested by the Resident in Larantuka and later imprisoned in Yogyakarta, Java where he died in 1910 (Eerde 1923). Before the Dutch arrived, Dasi Dasi led a successful war in defense of the mountain village Puor. The offending villages were plundered and burnt, and many of the inhabitants were killed. Many children were captured and taken to Lamalera as slaves. The Dutch quickly replaced Dasi Dasi with his son Mikael Molan, a former student in the mission school, who served as Kepala Haminte (district head) from 1911. They also ordered the children returned to their villages.

After World War I, the new Divine Word Society replaced the Jesuits and quickly expanded in numbers and activities. Bernard Bode, who had been a missionary in Togo, Africa where the English made him a prisoner of war, arrived in Lamalera in 1920, where he was to be permanently stationed. There were then already three hundred adults and four hundred children who were Christians. Within three years Bode expanded the number of Christians on the island to one thousand two hundred. He also expanded his activities to

include other villages on the south of the island. By 1925 Bode claimed only a single "heathen" remained in the village (Bode 1925: 113). The mission erected a new house for the missionary and a large church in 1920. Bode built chapels in various parts of the village, buried the ancestral skulls and dug up the holy stones, *nuba nara*, which he buried in the foundations of his new church. These activities provoked opposition. Villagers claim that the leading men insisted the fish would flee, if Bode moved the stones. Apparently threats were made against his life. Fortunately for him the first day after the stones were moved every boat caught something. Bode wrote (1925: 130) that some of his converts continued to make offerings on the stones when they were unsuccessful in fishing. To provide an alternative, Bode held a mass at the beach and solemnly blessed a boat. However, the boat then failed to catch anything for the next four days, and the native priests (three men who had been among the children baptized in the 1880s) renewed their efforts to get the villagers to return to their older form of worship. Thereafter the boats spent two months at Lewotobi, Flores and returned heavily laden with fish. Bode announced in church that from then on anyone who was guilty of idolatry or heathenish superstitions would no longer be allowed to participate in the Holy Sacrements. He called all men in the church to the altar and made them swear to give up all heathenry. Without exception, they did so. The catch that year was especially good, which made an impression on the villagers. The fifty to seventy non-Christians in the village, including old men, allowed themselves to be converted. By 1923 two of the three native priests had converted. Bode brought an end to blood offerings and got the women to wear blouses. In 1926 he received a chaplain as assistant. In the same year the second station was opened at Lewoleba.

In the intervening years circumstances have changed greatly. Schooling and mission activities expanded steadily prior to World War II, answered by a somewhat weaker response from Islam. The 1980 census does not even allow declaration of religious persuasion other than Moslems, Catholic, other Christian, Hindu or Buddhist. The discrepancy of nearly three thousand seven hundred (nearly all in Ili Api and Kédang on Lembata) between the total population of the East Flores regency and the total declaring religious allegiance should not be regarded as a true indicator of the strength of traditional orientations. Around Lamalera, even native priests who perform essentially pagan ceremonies are at least nominally Catholic and do attend church. Nevertheless in 1980 twenty-two percent of the island's population was reported as Moslem, seventy-three percent as Catholic, less than one percent as Protestant, while four percent were undeclared, which means implicitly acknowledged as traditionalists or "pagans." Lamalera is entirely Catholic.

Since 1910 Lembata has experienced the same major political upheavals that have influenced the rest of Indonesia. Following consolidation of Dutch military and government control, there were the Japanese invasion (1942–45), the attempt of the Dutch to return and establish a federation of puppet states, the successful Indonesian revolution, and the violent coup of 1965 and its aftermaths.

When the Dutch took over, Lamalera was in advance of the rest of the island in political standing with the Raja of Larantuka, relative sophistication, education and experience with a world religion. Its rugged and rather isolated position made it unsuitable as a center of administration, but when the Kakang of Lewoleba died in 1914 without an adult successor, the Dutch turned to a younger brother of the Kakang of Lamalera to act as Kakang of Lewoleba district, the administrative center for which was located at Hadakewa near the

middle of the north coast. Hadakewa remained the government's capital for the island throughout the Dutch and Japanese period. Today it is little more than a village and a few stores. Lewoleba is now the site of principal government offices, the main mission station, a hospital, post office and recently built market place. There are daily motor boat connections between Lewoleba and other islands, and the limited motor transportation on land originates there. As a thriving town it attracts population from elsewhere on the island.

In the meantime Lamalera has gradually lost its relative dominance. Lamalera district continued as a local Haminte administered by a hereditary kakang until 1962. Thereafter there was a transition period from hereditary government until 1967, when a government appointed *camat* or district head took over. The camat normally comes from outside the region. Lamalera district has been joined with its neighbor Kawela into a new Kecamatan Naga Wutun, whose boundaries no longer reflect the division between the former realms of Larantuka and Adonara, nor the traditional division between Demon and Paji. The capital of the kecamatan is at Loang on the northwest coast of the island, a settlement which did not exist until recently. Today Lamalera is not just cut off physically, it has also lost its political influence in the hinterland. Furthermore the historical Lamalera village is now divided into two separate villages, with self-sufficient governments; and each of these villages incorporates hamlets formerly independent of Lamalera.

By 1980 the island's population had increased to more than two and a half times the estimate of 1910. Since 1931 the regency and the province have doubled, and the island nearly so, while the settlement (as opposed to the district) of Lamalera has added a mere thirty-eight percent of its 1931 size (see Tables 1, 2, and 3). Over the same period the south of the island has lost in relative numbers to the rapidly growing north. In contrast Lewoleba district, which contains the island's capital, has grown to nearly three times its numbers in 1931 and comprises twenty percent as opposed to twelve percent of the island's total. Naga Wutun has declined relatively from twenty-two percent to a mere sixteen percent. In summary, during a half century of substantial population growth for the district, the island, the regency and the province, Lamalera village virtually stood still. Also the district grew more slowly than the island, the island than the regency and the regency than the province.[1]

This record might suggest a pattern of extreme backwardness, which by no means fits the facts in the village. Not only have persons from the village been exposed to elementary education for nearly a hundred years, but today schooling is available in Lamalera from kindergarten through junior high school. There is a large, modern Catholic church, built by funds donated by West German sources. A male nurse and his staff run a dispensary. Today motor boats taking passengers to and from other islands call at the village twice a week. It is even possible for trucks and motorcycles to reach a village in the mountains under an hour's walk away from Lamalera. They have been recipients of development aid of various kinds, and in 1973–1975 the Food and Agricultural Organization ran a project there intended to modernize the fishery (Barnes 1984).

The local explanation for the relative stagnation of population numbers is that persons who have received education leave the village for jobs elsewhere. Indeed villagers often complain that modern youth would rather become government clerks than take up useful occupations

[1] Nusa Tenggara Timur has the 21st fastest growth rate of the 27 provinces of Indonesia and the 13th greatest density (57/kl. sq.), with 2.03 per cent of the nation's population on 2.49 per cent of its area (Biro Pusat Statistik 1981a).

Table 1: Population Changes Lembata 1931–1980

District	1931 Population	1931 Percent	1931 Males/100 Females	District	1980 Population	1980 Percent	1980 Males/100 Females
				Labatukan	(7701)	(9)	(107.0/100)
				Perwakilan Labatukan	(9211)	(11)	(78.0/100)
Lewoleba	**5817**	**12**	**94/100**		**16912**	**20**	**92.0/100**
Labala	**6631**	**14**	**96/100**	At a Dei	**11397**	**13.5**	**71.0/100**
LAMALERA	(7420)	(16)	(93/100)				
Kawela	(2896)	(6)	(94/100)				
	10316	**22**	**93/100**	NAGAWUTUN	**13852**	**16**	**80.0/100**
Lewetolo	**8077**	**17**	**94/100**	Ile Ape	**14461**	**17**	**65.0/100**
				Omesuri	(13021)	(15)	(78.0/100)
				Buyasuri	(15656)	(18.5)	(84.0/100)
Kedang	**16319**	**35**	**96/100**		**28677**	**33.5**	**81.0/100**
TOTAL	**47160**	**100**	**95/100**	TOTAL	**85299**	**100**	**78.5/100**

Source: Biro Pusat Statistic 1981b, Seegeler 1931.

Table 2: Lembata, 1980 Population Expressed as a Percent of 1931 Population

District	Percent
Labatukan + Perwakilan Labatukan	291
Ata Dei	172
Nagawutun	134
Ile Ape	179
Omesuri + Buyasuri	175
Total Lembata	181

Table 3: Population Changes 1931–1980 for Province, Regency and Island

	1931	1980	1980 as % of 1931
Nusa Tenggara Timur	1,343,000	2,737,166	204
Flores Timur	130,951	257,687	197
Lembata	47,160	85,299	181

or put their skills to the benefit of the village. The first jobs which drew men from the village were teaching, carpentry and the ministry. For a period when the first schools were being introduced, most school teachers in the islands derived from Waibalun near Larantuka, Flores and from Lamalera. The first generation of teachers have now retired (see Piskaty 1964 for a history of education in the province). Some have returned to Lamalera, but others have permanently settled elsewhere. Itinerant employment as craftsmen and carpenters has been available equally long. Much of the building work in the regency was carried out by Lamalera carpenters, and today they regularly contract such work, especially on the larger scale construction projects now being introduced by the national government. School teachers and workmen rarely completely cut their ties with the village, but their occupations entail extended absences from home, sometimes for years, leading to dual residences which easily shade into permanent settlement elsewhere. An elite have made their way into the professions. Lamalera has produced a university professor, a medical doctor, a general, a publisher, as well as priests, nuns, newspapermen, businessmen, members of the state assembly, government clerks and many school teachers.

The traditional side of the Lamalera economy concerns almost exclusively obtaining a livelihood from the sea. The main exceptions are weaving fine tie-dyed cloth used in marriage exchanges and coarser pieces used as clothing (Barnes, Ruth 1984), calcining coral to obtain lime, and boiling brine for salt. Each of these activities is among the primary contributions of women, though men help in various ways, but the main economic contribution made by women is carrying fish and meat to markets or mountain villages to barter for agricultural goods. Fishing and hunting take place in different times of the year in different ways. The principal season for active large scale fishing, during which crews of nine to fourteen men put out to sea in ten meter long boats on most weekdays, is from around the beginning of May until, in most years, October (see Barnes 1974, 1980 and 1985). In 1982 the large boats stopped going out in mid-September. During the remaining part of the year, until the rainy season starts in December, much time is spent on land-based activities, such as house building and, for some, preparing small fields for planting. Various kinds of individual small scale fishing take place throughout the year, either from shore, by swimming or floating in shallow water, or from small two-man boats called *berok* or *sampan*.

The large boats hunt the sperm whale, the killer whale, and various porpoises and small whales, the two largest species of manta ray, the leatherneck turtle and smaller sea turtles, sunfish (*Mola mola*), marlin and various kinds of shark. Each kind of game is divided according to its own intricate pattern of rights and shares. While the small boats are owned by individuals, the large fishing and whaling boats are owned and maintained by hereditarily constituted corporations, associated with patrilineal descent groups. The corporations are not harmonious, and bad luck at sea often gives rise to bickering. Today there are several boats left unused or unrepaired in their sheds partly because of conflicts within their corporations. Contributing reasons are the overall decline in the catch during the last decade and a half and the availability of wage-paying employment elsewhere in the general region. Crew members may be members of the corporation or may be drawn in by familial or other ties. Since schooling and other occupations disrupt the natural pool of labor, there is some fluctuation from week to week in the crew. Some boats are unable to put out for long periods, even during the height of the season. This problem was especially marked in 1982.

The skills and tasks of the crew members are essentially uniform except for the helmsman

and the harpooner. Command of the crew is not specifically vested in any single person, but an experienced elder man may very well be the one whose recommendations on sailing directions carry most weight. When they are actively chasing game, the harpooner gives commands. He may stand at the end of his bamboo platform that extends a meter in front of the bow balancing a harpoon pole straight up, or at other times he may put the pole down and signal by pumping motions of his arms for the crew to row faster or the helmsman to change direction. The good harpooner is above all the man who has the balance and strength to spend most of the day poised at the end of his platform. While harpooning he has nothing to hold on to and must maintain firm footing while the boat pitches and surges through the sea. The fishermen say that the critical test of a future harpooner is that he can stand in the boat. If an apprentice can develop the skill to balance all day under all circumstances on the platform, then he has achieved the prerequisite for learning to harpoon. Thereafter he requires strength, aim, aggressiveness, knowledge of equipment, and training in how each kind of animal is best led by the harpoon and where each must be struck. A harpooner who has aged may move back into the boat or if there is opportunity take up land based tasks such as sail making and carpentry, though not all harpooners have these skills. Since the success of everyone depends upon the harpooner, his position is one of material responsibility, and he is often enough the object of at least muted criticism when he fails to fix his harpoon securely in an animal. A run of bad luck can bring such carping to a peak, and an aging harpooner risks being told bluntly that his day is over.

The records available for the fishery are haphazard and intermittant. Most are due simply to the chance that a retired school teacher living in the village took an interest in keeping them. They generally account only for larger items of game, and therefore give no indication of the catch for the mass of smaller fish and crustacians taken in various ways throughout the year and bear uncertainly on the total annual capture of protein from the sea. The records begin in 1959 and continue with interruptions until 1984 (see Table 4).[2] They show a

Table 4: Running Record of Annual Catch of Sperm Whale and Large Ray 1959–1982

Year	1959	1960	1961	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1977	1978	1979	1982
Sperm Whale	35	26	31	34	15	25	43	56	37	43	36	23	26	21	21	15	15	8
Large Ray[a]	249	29	87	97	195	269	186	360	188	*	*	*	*	*	*	*	148[b]	79

* No Record [a] *Belelang* and *Bou* [b] Record Incomplete

substantial fluctuation. For example the combined catch of two large species of manta ray ranged from a mere 29 in 1960 to an overwhelming 360 in 1969. The late 1960s and the early 1970s seem to have been a generally favorable period for the fishery with high takes of both ray and whale. Between 1965 and 1971 they averaged 36 sperm whales per year, and in 1969 they captured no less than 56. Since 1971 there has been a steady decline in whale taken.

[2] According to figures collected by Paulus Tapoona and conveyed to me in a letter by Pater Arnoldus Dupont, the village managed to capture only 2 whales and 99 large manta rays in 1983 and 7 whales and 62 large manta rays in 1984. I wish to thank Pater Dupont for his many kindnesses on this and other occasions.

An average of only 24 whale per year was caught between 1972 and 1979. For ray the record does not exist after 1970, apart from ethnographic observations in 1979 and 1982 (and the figures for 1983 and 1984 given in note 2). What is plain however is that 1982 represented a disasterously bad year, with only 8 whales and 79 large ray. How it is to be explained is not obvious. However there are several factors which suggest consideration.

As some villagers remark, the catch can hardly be good unless the boats are actually taken to sea. There is a clear decline in the use of the large boats over the period of available records. In 1969, the best year on record, twenty-five boats were in use, of which eight made the supplementary trip at the end of the principal season to fishing ground at Lewotobi, Flores. Seventeen of these boats caught whale and all caught ray. In 1982, the worst year, fourteen boats were in use, only two of which went to Lewotobi. Eight got whale. One boat got absolutely nothing for the year. Figures for the number of days each boat put out to sea are available only for part of the 1979 and 1982 seasons. From July 23 until September 19, 1979 nineteen boats mounted up 446 days at sea, while for the same period in 1982 fourteen boats totalled 238 days. Seventy-three percent of the days fishing in 1979 were fruitless, while eighty percent of those spent fishing off Lamalera were without result in 1982.

These considerations refer only to the large corporately organized boats, which even in the best years are employed for a fraction of the season. In bad years they are used less, and their season is shorter. More people turn more often to alternative means of fishing which involve at most two or three people working together. The recent introduction of modern gill nets, partly through a gift of thirty-four nets by the Food and Agricultural Organization in 1982, has increased the pressures for the work force to desert the large vessels. A corresponding change has been the recent rapid increase in small *sampan* built and owned in the village.

Another possible cause of the declining numbers of animals taken is that the game has moved away from the general area. The sharp decline of the sea bed permits whales to come very close to the south shore of Lembata. Though little is known about the migration routes of the animals through Indonesia, the deep seas and narrow channels of eastern Indonesia attracted and concentrated the animals sufficiently to make them favored whaling grounds in the nineteenth century in preference to the broad but shallow Java Sea where sperm whales were rarely encountered (van Musschenbroek 1877: 509).

It is little known that the Savu Sea and the Ombai Strait between Timor and Lembata was one of the very earliest whaling grounds for American and English ships in the Pacific. The whalers first worked on the Molucca ground in 1803 (Beale 1839: 149), and Timor must have followed shortly thereafter. The first British Resident of Timor, Joseph Brown, writing 28th May, 1813 from Kupang upon taking up his post in the aftermath of the Napoleonic wars and ensuing British capture of the Dutch East Indies, wrote that British whalers had long frequented Timor, whose coasts were the best ground for spermacete whale. "At one time these ships collected in such numbers in the straits of Timor that the fish for a length of time actually left the coast and straits" (Brown, Raffles Collection, India Office Library). Reports of Dutch residents of Timor show that British and American whalers continued to frequent the region after the restoration, with forty to fifty per year calling at Kupang in the late 1830s and early 1840s. By 1843 the numbers of whalers visiting Kupang began to decline and after 1848 only a handful per year stopped there. The seamen told the Kupang authorities that their numbers had fallen because the whale had been overhunted and had moved on (Barnes 1980). It would be fair to conclude from this evidence that the numbers of whales visiting the

strait changed from year to year and that at least twice during the first half of the nineteenth century they moved elsewhere. What is most uncertain is the extent to which their changing numbers responded to natural factors, such as the presence of food, and how much they were affected by the activities of human hunters. The same uncertainty obtains in the present. So little is known for the area that we have no idea what the normal fluctuations are over a period of years.

Even less is known from a local perspective of the frequency of smaller cetaceans and other game. Villagers are aware that manta ray follow plankton upon which they feed and that ray are accessible on the surface only when plankton rises to that level. Plankton depend on nutrients leeched from the volcanic soils and washed into the sea by rains; so there are unresearched issues concerning soil content and the effects of variations in meteorological patterns still to be explored. Hembree (1980: 6) concludes that the sea off Lamalera is low to moderate in features related to biological production. The experience of Lamalera is that plankton and consequently ray are found during the dry season in greater quantity and more persistently at the end of the narrow Flores Strait between southern Flores and southern Solor, overlooked by the continuously active twin peaks of the Lobetobi volcano.

In 1974 a new volcano appeared in the sea to the east of Lamalera off the Lerek Peninsula. In 1979 the peninsula suffered the combined action of volcanic eruption, landslides, seafloor subsidence, and tidal waves, resulting in the loss of several hundred lives. The people of Lamalera speculate about the possible disruptions continued small scale volcanic activity in the sea may cause to fish and whale supplies.

The East Flores Regency was the only one in the province to register a decline in growth rate during the period 1971–1980 (1.28 percent per year compared with 1.71 over the years 1961–1971) (see Table 5). The regency also shows a general loss of productive, young adult males—a situation which may be tied to its declining growth rate (see Table 6). There are somewhat more males than females under the age of fifteen in the village, regency and province. Over age fifteen the regency shows a drastic drop in male numbers (64 males/100 females), quite out of keeping for the province. The part of the regency most heavily affected in this respect is eastern Adonara around the Ili Boleng and northern Lembata around Ili Lewotolo, where young men have left in large numbers to work as migrant laborers at Tawau, Kalimantan. Lamalera is less sharply affected, although it participates in the pattern of declining numbers of adult males (75 males/100 females over fifteen) (see Table 7). Relative to the regency and province, Lamalera has a somewhat higher percentage of persons over fifteen (68.6). Lamalera has an aging population which is not only losing males, but also females.

Table 5: Growth Rate 1971–1980 and 1961–1971

	Annual per cent	
	1971–1980	1961–1971
Nation	2.32	2.10
Province (N.T.T.)	1.95	1.57
Regency (FloTim)	1.28	1.71

Source: Biro Pusat Statistik 1981a.

Table 6: Sex and Age Ratios

	Sex Ratio (Males/100 Females)			Age Ratio (Per cent)	
	Under 15	Over 15	Total	Under 15	Over 15
Province (N.T.T.) (1980)	107/100	94/100	99.6/100	42.3	57.7
Regency (Flotim((1980)	106/100	64/100	80.0/100	42.2	57.8
Island (Lembata) (1980)	107/100	63/100	78.5/100	40.9	59.1
District (Nagawutun) (1980)	107/100	65/100	80.0/100	39.5	60.5
Village (Lamalera) (1979)	114/100	75/100	86.0/100	31.4	68.6

Table 7: Population by Age and Sex, Lamalera (1979)

	Under 15		Over 15		Total	
Males	200	36.2%	353	63.8%	553	46.2%
Females	176	27.3%	468	72.7%	644	53.8%
	376	31.4%	821	68.6%	1197	100.0 %
Sex ratio m/f	114/100		75/100		86/100	

The relative lack of population growth in the village would appear therefore to result from success in the village in acquiring education and moving to modern occupations sooner than has been average for the regency and to be explained by migration. Young men from Lamalera provide labor for extended periods at Tawau and other places as far away as Malaysia, but alternatives exist.[3] The line between migrant labor and itinerant labor may be unclear, but men and women continue to find occasional employment within the regency which keeps them from the village for only part of the year. Their movement is facilitated by the fact that many Lamalera households have permanently settled in other population centers, where typically they gather together in small wards of families with ties to Lamalera or other south Lembata villages. There are an estimated forty family heads of Lamalera descent now living in Lewoleba. An entire division near the beach around the Catholic church in Waiwerang, the modern commercial center on Adonara, is inhabited by people from Lamalera. Lamalera families have lived for decades in Larantuka. The same pattern is taking place at the provincial capital, Kupang, and the national capital, Jakarta.

Will Lamalera cease to be Indonesia's only village hunting sperm whale? There are members of the village who think so. There are also many who strongly feel that whaling must not be allowed to disappear. Much depends upon national and worldwide factors out of the villagers' control, and also beyond the ability of the anthropologist to determine in advance. Among these are possible decline or revival in world cetacean populations and changes in their migration routes. I often think that had I gone to Lamalera instead of Kédang in 1969, during a peak of productivity for their hunting and fishing, I might have written only about its success and had little chance of predicting the vicissitudes of the 1970s and 1980s. Gloomy predictions deriving from experience in 1982 may or may not also be deceptive. Straightforward

[3] In 1984 the Regency took measures to curb migration to Tawau, with results at present unknown to me.

development assistance specifically focused on the village, of which the most intensive so far has been the untimely FAO attempt to transform the subsistence whaling into a commercial industry, have had little or no success. But transformations on a regional or national scale, some of which have been planned and consciously directed, have and will continue to have pronounced effects. Judged by their consequences, it is fair to call the introduction of education, conversion to Catholicism and alterations of political structure factors of development (though they should not be seen only in that light).[4] The record has shown that these consequences have not always been welcomed as benign.

It would be a mistake though to say that the people of Lamalera have failed to establish some measure of control over them. Villagers are increasingly making their way into positions in the modern economy and state, leaving older patterns in decline. They typify thereby a process which many ethnic groups in Indonesia are undergoing. They are also in some ways replicating a pattern already established in western Indonesia in the nineteenth and early twentieth centuries. The famous Minangkabau of Sumatra gave a word to the language, *merantau*, for the temporary or permanent migration for employment facilitated by networks of kin and acquaintances from the home area. Money remitted home maintained family and traditions, while young men in unusual proportions became civil servants, doctors, lawyers, engineers and politicians. The tiny highland Minangkabau village of Kota Gedang, home town of Sutan Sjahrir, the first parliamentary prime minister of the young Republic of Indonesia, and of another famous nationalist Haji Agus Salim, is now a near ghost town, having declined from 2,500 to 900 permanent residents, and serves mainly as a retirement home for pensioned officials, most of the houses being permanently shuttered and barred. "Successful sons of Kota Gedang continue sending money home to build ever more modern family houses, though they may never come to see them, nor will anyone else ever live in them" (Graves 1981: 132–133). There are many signs that such will be the fate of Lamalera.

REFERENCES

Alexander, Paul 1975. Innovation in a cultural vacuum: the mechanisation of Sri Lanka fisheries. *Human Organization* 34: 333–344.

Arndt, Paul 1938. Demon und Padzi, die feindlichen Brüder des Solor-Archipels. *Anthropos* 33: 1–58.

Barnes, R.H. 1974. Lamalera: a whaling village in eastern Indonesia. *Indonesia* No. 17 (April): 137–159.

———. 1980. Cetaceans and cetacean hunting: Lamalera, Indonesia. [Report on World Wildlife Fund Project 1428. Typescript, 82 pp. Available from the World Wildlife Fund.]

———. 1984. Whaling off Lembata: the effects of a development project on an Indonesian community. *IWGIA Document 48*. Copenhagen: IWGIA.

[4] Among the more significant political events has been the "depoliticizing" of rural communities by the New Order government, as described for West and Central Java by Tjondronegoro (1984: 197).

———. 1985. Whaling vessels of Indonesia. *In* Sean McGrail and Eric Kentley, eds., *Sewn Plank Boats: Archaeological and ethnographic papers based on those presented to a conference at Greenwich in November, 1984.* (National Maritime Museum, Greenwich, Archeological Series No. 10) Oxford: B.A.R.

Barnes, Ruth 1984. The Ikat Textiles of Lamalera, Lembata within the context of eastern Indonesian fabric traditions. (Unpublished D. Phil. thesis, University of Oxford).

Beale, Thomas 1839. *The natural history of the sperm whale*, 2nd ed. London: van Voorst.

Beckering, J.D.H. 1911. Beschrijving der eilanden Adonara en Lomblem, behoorende tot de Solor-Groep. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 2e Serie, 28: 167–202.

Biro Pusat Statistik 1981a. *Penduduk Indonesia 1980 Menurut Propinsi dan Kabupaten/Kota Madya, Hasil Pencacahan Lengkap Sensus Penduduk 1980.* Jakarta, Indonesia: Biro Pusat Statistik.

———1981b. *Sensus Penduduk 1980: Penduduk Propinsi Nusa Tenggara Timur, Hasil Pencacahan Lengkap.* Kupang, Timor: Kantor Statistik Propinsi Nusa Tenggara Timur.

Bode, Bernardus 1925. Lamalera's stervand heidendom en groeiende Christelijkheid. *De Katholieke Missien* 50: 6: 113–116; 7: 129–132.

Brown, Joseph 1813. Report of the Resident of Timor, Joseph Brown 28th May 1813. [Raffles Collection, India Office Library, unpublished].

Chijs, J. A. van der 1879. Bijdrage tot de geschiedenis van het inlandsch onderwijs in Nederlandsch-Indi. Het inlandsch onderwijs in de Residentie Timor in 1871. *Tijdchrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 25: 1–51.

Eerde, J. C. van 1923. Don Lorenzo II van Larantoeka. *Onze Eeuw* (Haarlem), no. 2, pp. 73–113.

Engbers, E. 1906. Walvischvangers op het eiland Lomblen. *Berichten uit Nederlandsch Oost-Indie voor de Leden van den Sint-Claverbond*, No. 1: 9–13.

Firth, Raymond 1981. Asian fisheries. *RAIN* 47: 3–5.

Fraser, Thomas M. 1960. *Rusembilan: a Malay fishing village in southern Thailand.* Ithaca: Cornell University Press.

Fundação das Primeiras Cristanades nas Ilhas de Solor e Timor, 1956 transcrito do Códice 465, existente no Fundo Geral da Biblioteca Nacional de Lisboa, Artur Basīlio de Sá (ed.). Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, Insulíndia, vol. 4. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar.

Graves, Elizabeth E. 1981. *The Minangkabau response to Dutch colonial rule in the nineteenth century.* (Cornell Modern Indonesia Project Monograph Series, Publication No. 60). Ithaca, New York: Cornell University Press.

Greve, W. 1884. Algemeen verslag der residentie Timor en Onderhoorigheden over het jaar 1884. [Arsip Nasional, Jakarta, Indonesia, unpublished].

———. 1886. Algemeen verslag der residentie Timor en Onderhoorigheden over het jaar 1886. [Arsip Nasional, Jakarta, Indonesia, unpublished].

Hagestein, F. 1883. Algemeen verslag der residentie Timor en Onderhoorigheden over het jaar 1883. [Arsip Nasional, Jakarta, Indonesia, unpublished].

Hembree, E. D. 1980. Biological aspects of the cetacean fishery at Lamalera, Lembata. [Report on World Wildlife Fund Project 1428. Typescript, pp. 49. Available from the World Wildlife Fund].

Klausen, Arne Martin 1968. *Kerala fishermen and the Indo-Norwegian Pilot Project*. Oslo: Universitetsforlaget.

Lynden, D. W. C. Baron van 1851. Bijdrage tot de kennis van Solor, Allor, Rotti, Savoe en omliggende eilanden, getrokken uit een verslag van de residentie Timor. *Natuurkundige Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* 2: 317–36, 388–414.

McCay, Bonnie J. 1981. Development issues in fisheries as agrarian systems. *Culture & Agriculture, Bulletin of the Anthropological Study Group on Agrarian System, No. 11.*

Mair, Lucy 1984. *Anthropology and development*. London: Macmillan.

Munro, W. G. 1915. Nota over Lomblen (Afdeling Flores). [Unpublished].

Musschenbroek, S. C. J. W. van 1877. Cachelot-visscherij van de Amerikanen in den Ned. Indischen Archipel. *Tijdschrift uitgegeven door de Nederlandsche Maatschappij ter Bevordering van Nijverheid* 40: 1: 473–532.

Piskaty, Kurt 1964. *Die Katolische Missionsschule in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien)—ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit.* (Studia Instituti Missiologici Societaas Verbi Divini 5) St. Gabriel-Modling: Steyler Verlag.

Santa Catharina, Lucas de 1733. *Quarta Parte da Hitoria de S. Domingos*. Lisboa: Academia Real.

Seegeler, C. J. 1931. Nota van toelichting betreffende het zelfbesturende landschap Larantoeka . . . (ddo. 2 Augustus 1931). [Unpublished].

Smith, M. E. ed. 1977. *Those who live from the sea*. St. Paul: West.

Temminck, C. J. 1849. *Coup-D'Oeil Général sur les possessions Néerlandaises dans l'Inde Archipélagique*, 3 vols. Leiden: Arnz.

Tjondronegoro, Sediono M. P. 1984. *Social organization and planned development in rural Java: A study of the organizational phenomenon in Kecamatan Cibadak, West Java, and Kecamatan Kendal, Central Java*. Singapore: Oxford University Press.

Villeneuve, G. G. de 1888. Algemeen verslag der residentie Timor en Onderhoorigheden over het jaar 1888. [Arsip Nasional, Jakarta, Indonesia, unpublished].

Wichmann, Arthur 1891. Bericht über eine im Jahre 1888–89 ausgeführte Reise nach dem Indischen Archipel. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 8: 188–293.

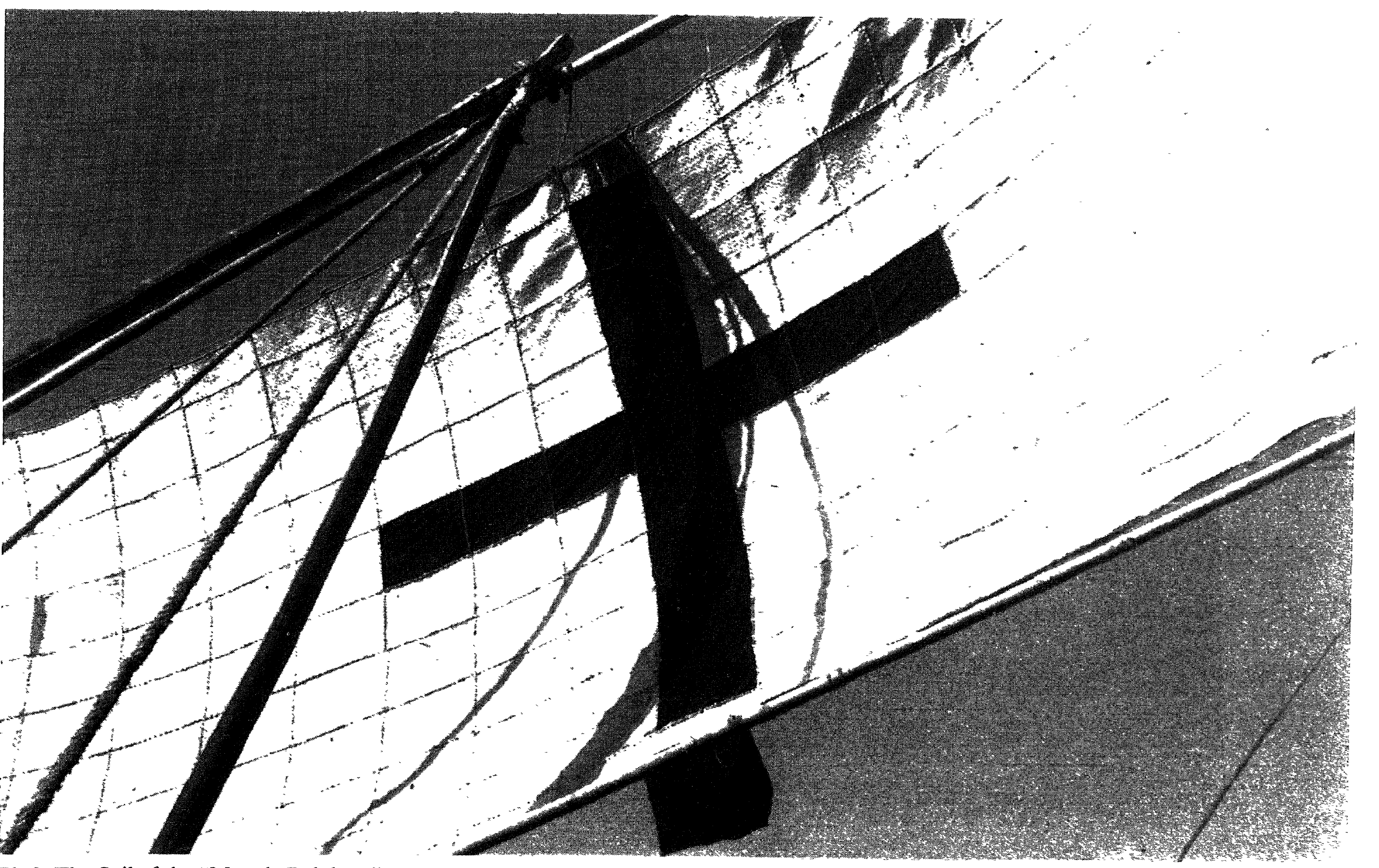
Windt, Niko van den 1936. Fünfzehn Jahre Glaubenssaat auf Lomblen. *Steyler Missionsbote* 63: 8: 197–200.



Pl. 1 The "Jafa Ténã" at Sea.



Pl. 2 The "Nota Ténã" Chasing Manta Ray.



Pl. 3 The Sail of the "Menula Belolong", Woven by Meligior Fata Keraf.



Pl. 4 The "Menula Belolong" Being Pulled Ashore.



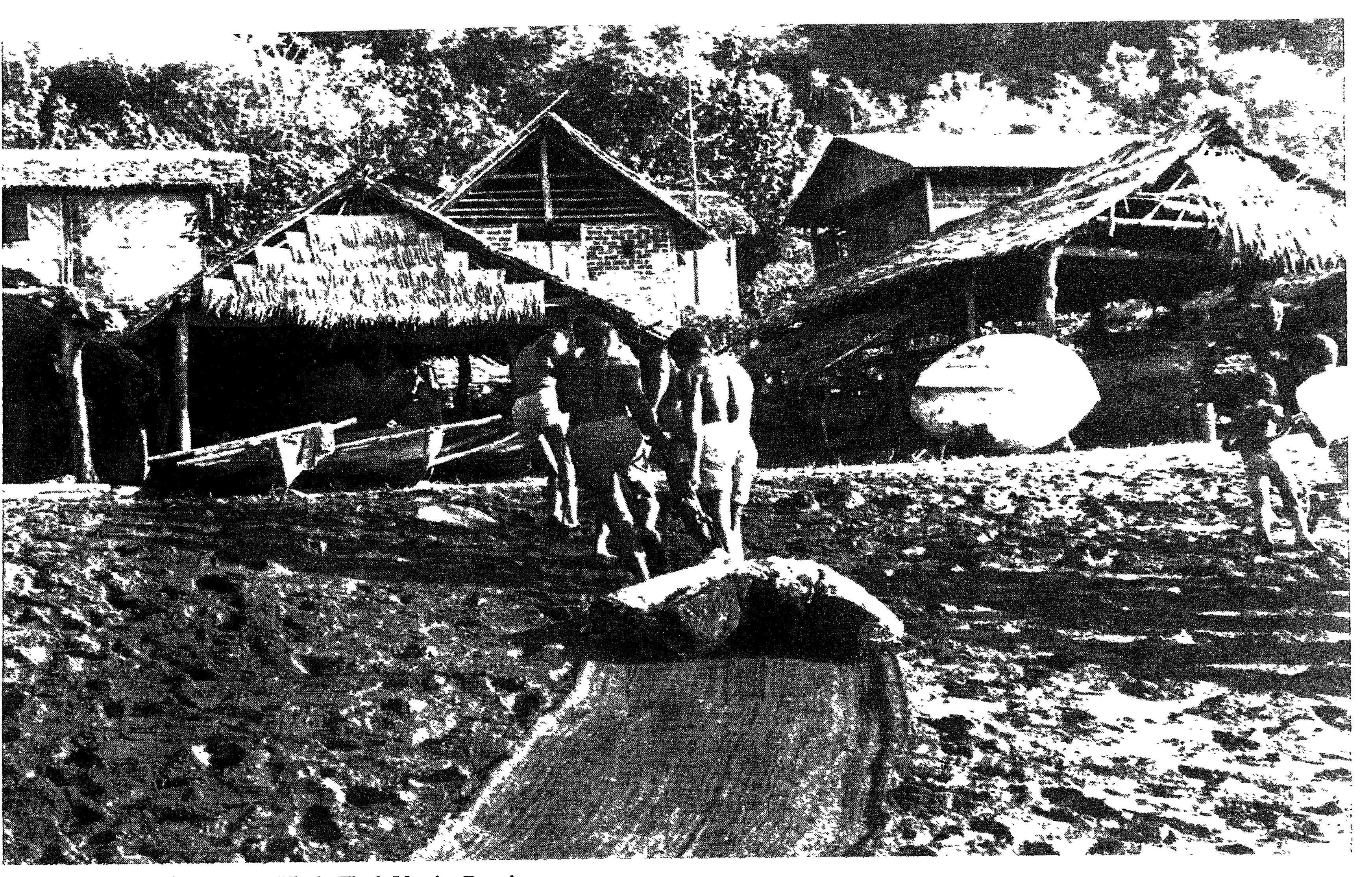
Pl. 5 Klara Kefa Oleona Weaving a Man's Sarong.



Pl. 6 Karolus Sinu Ebang With Alfonsus Kifan Belikololong Weaving a Section of a Sail.



Pl. 7 Women Returning from the Market at Wulan Doni.



Pl. 8 Men Dragging Sperm Whale Flesh Up the Beach.

COMPTES RENDUS

JENNER Philip N. *A Chrestomathy of pre-Angkorian Khmer*. - Southeast Asia Paper N° 20
Part II. - *Lexicon of the Dated Inscriptions*, 15 + 394 p., 1981.
Part IV. - *Lexicon of the Undated Inscriptions*, xviii + 645 p., 1982.
Southeast Asian Studies. - Center for Asian and Pacific Studies, University of Hawaii.

Comme pour marquer le premier centenaire des recherches sur les inscriptions anciennes en langue khmère – la première étude a été publiée, sauf erreur, en 1883 dans le *Journal Asiatique* sous la plume d'Etienne Aymonier – voici que furent publiés récemment les deux premiers tomes d'un lexique de l'épigraphie khmère, dont il convient de saluer chaleureusement l'apparition; avant toute chose, on ne saurait en effet trop féliciter le Professeur Philip N. JENNER d'avoir eu le courage d'entreprendre une tâche aussi considérable et, en un sens, aussi ingrate.

Durant ce siècle, l'œuvre accomplie a été considérable, d'autant plus qu'elle a été réalisée par un fort petit nombre d'ouvriers: le premier nom qui vient à l'esprit est évidemment celui de George Coedès, qui a édité et traduit l'immense majorité des inscriptions mises au jour et sans qui les études khmères en seraient encore à balbutier; mais avant lui, le travail de défrichement d'Etienne Aymonier n'avait été rien moins que négligeable: il lui avait fallu d'abord découvrir la langue khmère qu'il a fait connaître notamment avec son *Dictionnaire Khmer-Français* paru à Saïgon dès 1878; il a contribué aussi à la découverte de nombreux monuments et il a établi l'édition de quelques inscriptions, accompagnée d'utiles travaux sur le vocabulaire ancien. Il ne faut pas oublier enfin les noms de Louis Finot et de Pierre Dupont, à qui on doit la publication d'un certain nombre d'épigraphes khmères.

L'ensemble des inscriptions du Cambodge découvertes à la mort de G. Coedès en 1969, qui comprenait un peu plus de 1000 n^{os} à l'inventaire, sur lequel on compte environ une moitié de textes sanscrits, était presqu'entièrement publié; seules manquaient (et manquent encore) quelques inscriptions de Práḥ Kô, de Bàkoṅ et de Lolei, ainsi que certaines du groupe de Kòḥ Ker, qui toutes ne fournissent guère que de longues listes de noms de «serviteurs» (*kñuṃ*): d'ailleurs ces textes appartiennent à l'époque angkorienne et se trouvent donc en dehors du champ couvert par les deux premiers tomes parus du *Lexicon* et d'autre part il est juste de signaler que G. Coedès les avait lus, puisqu'il en a indexé les noms propres (sauf ceux des *kñuṃ*) dans l'index du tome VIII des *Inscriptions du Cambodge* [*IC*]. A ces textes non publiés, il faut ajouter encore quelques rares inscriptions en très mauvais état, pratiquement indéchiffrables. Pour faciliter l'étude du vocabulaire, on ne disposait jusqu'alors que des

index des mots khmers placés par G. Coedès à la fin de chacun des 7 volumes de ses *IC*, index qui ne concernent que les mots qui avaient donné lieu dans le volume à une observation pour une raison ou pour une autre et qui sont donc très incomplets et peu commodes; d'un autre côté, il avait placé un vocabulaire à la suite de son édition des «Serments des fonctionnaires de Sūryavarman Ier» dans le *BEFEO* XIII (fasc. 6, p. 13–14) et L. Finot avait fait de même à la fin de son édition de la stèle de Sdŏk Kăk Thoṃ dans le *BEFEO* XV (fasc. 2, p. 101–106). Au total, bien peu de choses: aucun travail d'ensemble n'avait été réalisé jusqu'à aujourd'hui sur la lexicographie du khmer ancien; c'est dire qu'avant toute étude, les chercheurs devaient obligatoirement se constituer par eux-mêmes un fichier des mots khmers: pour cette seule raison, le *Lexicon* de Ph. J. aurait déjà rendu un immense service à la recherche.

Dans un premier temps et tout normalement, Ph. J. a publié les mots des inscriptions khmères pré-angkoriennes, qu'il a choisi de répartir en deux tomes, le *Lexicon of the Dated Inscriptions* [*LDI*] et le *Lexicon of the Undated Inscriptions* [*LUI*]. Ils contiennent le dépouillement de l'ensemble des mots du vocabulaire khmer pré-angkorien connu et cette répartition présente l'avantage de donner des garanties sur le plan de l'histoire du vocabulaire; je ne suis pas sûr en effet que la paléographie permette jamais de situer avec une précision suffisante les textes qui n'ont jamais porté de date ou dont la date indiquée a disparu dans quelque lacune, même si nos connaissances en ce domaine pourraient être largement améliorées. Au passage, on se permettra de faire un petit reproche: dans le *LUI*, la transcription stricte de l'approximation proposée par G. Coedès en siècles de l'ère *śaka* en années A.D. a le défaut de fournir des dates tellement précises – par exemple, «A.D. 578–677» à la place de «VIe siècle *śaka*» – qu'elles risquent d'induire en erreur, d'autant plus que les propositions de G. Coedès sont parfois susceptibles de révisions; sans doute aurait-il donc mieux valu transcrire de façon plus vague ces siècles *śaka* en siècles de l'ère chrétienne. C'est en réalité un point fort mineur. Sur un plan strictement pratique, la présentation en deux tomes a l'inconvénient d'alourdir l'outil de travail, puisqu'on doit consulter deux volumes pour obtenir ce que l'on veut savoir de tel ou tel mot particulier. Mais il est bien évident que cette gêne légère pourrait disparaître dans une prochaine édition, qui offrirait les deux tomes confondus.

Dans ces deux volumes, on trouve le recensement complet des mots de ces inscriptions, avec leur date, s'il y a lieu, et la référence à l'inventaire qui permet éventuellement une localisation dans l'espace. Grâce à celle-ci, un travail a pu déjà être fait, permettant de proposer une carte de ce qu'il a appelé les dialectes A et B, le dernier présentant un certain nombre de formes spécifiquement angkoriennes (voir la carte *LDI*, p. 8).

Par force, la liste des mots a été établie à partir des éditions publiées; elle inclut donc malheureusement les quelques fautes de lecture laissées par les éditeurs, assez rares chez G. Coedès, plus fréquentes chez L. Finot; mais il faut souligner que ces fautes portent le plus souvent sur les noms de «serviteurs», auxquels il n'a pas toujours été porté suffisante attention, parce que ces gens étaient considérés comme peu intéressants pour la connaissance historique, premier objectif des recherches de cette époque. Une nouvelle édition des ces inscriptions permettrait de corriger aisément ces erreurs; le *Lexicon* devrait en outre incorporer le vocabulaire des inscriptions, peu nombreuses, qui n'ont pas encore été éditées ou qui ont été découvertes depuis son élaboration.

Chaque mot est présenté d'abord en caractères khmers modernes, puis en translittération romaine, enfin en transcription phonémique; suit alors l'analyse linguistique, qui permet

à Ph. J. de distinguer autant que possible la base du mot de son ou ses affixes, et de proposer un sens; on trouve ensuite, je l'ai dit, la liste de *toutes* ses occurences; lorsque c'est utile, c'est-à-dire dans la majorité des cas, le mot est cité dans son contexte et l'ensemble est traduit, le tout étant présenté de la façon la plus claire. Evidemment, les homophones qui semblent appartenir à des racines ou des bases différentes sont classés sous des rubriques séparées. Ajoutons que l'analyse linguistique du mot est largement fondée sur l'acquis d'un ouvrage de l'auteur précédemment paru, rédigé en collaboration avec Madame Saveros Pou, *A Lexicon of Khmer Morphology*.[1] Il y renvoie même précisément pour ce qui concerne les divers affixes employés: peut-être eût-il été commode de rappeler leurs valeurs dans un tableau placé au début du *Lexicon*.

Comme on le voit, cet ouvrage est plus qu'un simple dictionnaire. Cependant, c'est sans doute ce plus, c'est-à-dire l'analyse linguistique qui risque d'attirer le plus facilement la critique: en effet, Ph. J. s'est efforcé de découvrir une racine ou une base, d'où un sens au plus grand nombre des mots, ce qui pourra apparaître parfois comme une gageure, notamment pour certains noms de serviteurs (*kñuṃ*), qui se trouvent placés hors d'un contexte permettant de les éclairer, rencontrés comme ils le sont dans de simples listes; mais ces noms de «serviteurs» forment, nous dit l'auteur [part IV, p. vii], 46, 5% de l'ensemble des mots et il aurait été évidemment inadmissible de les négliger. Il est vrai qu'à ce stade de la recherche, l'histoire n'a probablement pas grand-chose à gagner et que l'intérêt de cet exercice apparaît comme strictement linguistique; de ce point de vue même, il n'est certainement pas vain et rien ne dit qu'on ne pourra pas tirer de la signification des noms des serviteurs, lorsqu'elle sera mieux établie, des renseignements intéressants la sociologie. Sans doute ne manquera-t-on pas de reprocher ses audaces à Ph. J.; ce sera pourtant oublier qu'il insiste dès les premières lignes de son«introduction» sur le caractère provisoire de son travail: «In its present form the volume is *tentative* and addressed to the immediate needs of students and colleagues. *I cannot overemphasize* the fact that the glosses advanced here are *conjectural*[2], as they must be, and hence liable to correction as better information comes to hand». La démarche suivie est donc rigoureusement scientifique: on ne saurait reprocher à un chercheur de proposer des hypothèses . . . On constate d'ailleurs que certaines des racines ou bases dont l'existence était seulement supposée dans le premier volume ont trouvé une attestation dans le second: ainsi dans le *LDI*, on trouve la base **kjat* suivi d'un point d'interrogation [p. 33], trandis que dans le *LUI*, *kajat* désormais attesté, est étudié plus complètement [p. 70]: cela prouve, s'il en était besoin, que la méthode suivie est bonne.

Il est permis de se demander s'il était nécessaire ou même utile de tenter de traduire tous les noms de titres: *kamratāṅ*, «High Lord», *mratāñ* «Lord», *poñ* «baronet», *kloñ* «baron» ou «commissary» ou *loñ* «Sir»; deux autres, *Kuruṅ*, «ruler, regent, king, prince» et *kurāk*, «(*conjecturally*) civil and military governor» [à partir d'une base **rāk* «porter à la palanche»?], posent des problèmes particuliers et leurs équivalence est encore plus difficile à établir. Sans doute est-il très clair que *kamratāṅ* est le titre le plus élevé dans la hiérarchie, donné seulement aux dieux et aux rois, maîtres respectivement du monde et de la terre; le rendre par «Haut Seigneur» a certes l'avantage de souligner sa relation avec *mratāñ*, pour lequel on peut proposer «Seigneur»; cela empêche toutefois de proposer «Monseigneur» comme équivalent

[1] *Mon-Khmer Studies* IX–X, The University Press of Hawaii, 1980–1981.

[2] C'est moi qui souligne les mots dans toute cette citation.

de *kamratāṅ 'añ* (et éventuellement «Madame» lorsque l'expression précède un nom de déesse ou de princesse), alors pourtant que le *'añ*, «de moi», paraît bien, comme en français, faire corps avec le titre. Il est vrai que ce dernier mot est curieusement compris comme une première personne du pluriel, lorsqu'il se trouve avec *kamratāṅ* et *vraḥ* [*LDI*, p. 358, sens 2]: l'auteur ne dit pas sur quoi il s'appuie pour faire une telle proposition et je ne suis pas sûr que l'aspect personnel du terme d'adresse *kamratāṅ 'añ* ne soit pas ainsi quelque peu escamoté.

Cependant, une fois *kamratāṅ* mis à part, il est fort difficile d'établir quelle hiérarchie régissait les autres titres, parce que les éléments de comparaison font presque toujours défaut et que certains titres, comme *loñ*, ont même disparu, ou tout au moins paraissent avoir eu une valeur bien moindre à l'époque angkorienne. Il est de fait que souvent on ne peut même pas préciser si le mot marque plutôt un titre qu'une fonction et que dans ces conditions, une traduction risque d'être trompeuse. Ce qui est manifeste, c'est l'existence des couples opposables *loñ / kloñ, poñ / kpoñ* (ce dernier d'ailleurs apparemment réservé aux dieux [mineurs?]), comparables à *mratāṅ / kamratāṅ*; cela permet de donner à un préfixe /*k*/ une valeur de supériorité, ce qui d'ailleurs est troublant lorsqu'on sait qu'il existe un (autre ?) suffixe /*k*/ à valeur exactement opposée.

Notons encore que, dans l'introduction de chacun des deux tomes, Ph. J. fait observer le nombre relativement modeste des mots de ce vocabulaire: 2379 dans le premier tome et 3470 dans le second, soit en tout 4761 mots seulement, en tenant compte des mots qui se retrouvent d'un volume sur l'autre. Il n'y a pas lieu d'en être autrement étonné: les textes épigraphiques traitent à peu près toujours des mêmes sujets, qui concernent les propriétés des temples ou leurs serviteurs; et l'on voit même qu'une forte proportion de ces mots (jusqu'à 53,1 % dans le second tome) sont des noms de serviteurs (*kñuṃ*). L'usage apprend que dès qu'une inscription s'écarte de ce contenu habituel, et notamment lorsqu'elle décrit des événements, ce qui d'ailleurs se produit très rarement à l'époque pré-angkorienne, on se trouve en présence de problèmes irritants de vocabulaire, à cause de sa faible représentation dans l'épigraphie, alors qu'on soupçonne que l'auteur a utilisé en fait des mots d'usage courant: il en est ainsi, à l'époque classique, de certains passages de la stèle de Sdŏk Kăk Thoṃ K 235 et de presque toute l'inscription K 227 de Bantāy Chmàr, qui cite à peu près certainement des extraits d'une *Chronique royale*.

Cet ouvrage présente un bilan des connaissances en la matière: c'est là son premier mérite, et sans doute pas le moindre. Sans doute peut-on s'attendre à ce que les progrès de la science conduisent à abandonner quelques unes des hypothèses ici présentées, ne serait-ce que par suite de l'amélioration des lectures de certaines inscriptions; mais on peut gager en même temps que ces progrès devront beaucoup au travail de pionnier ainsi accompli. Il est vrai aussi qu'il est plus facile de consulter cet ouvrage et de manifester des doutes à propos de telle ou telle solution proposée par l'auteur que de dire longuement tous ses mérites et de reconnaître la masse énorme de travail nécessaire à sa réalisation; peut-être même ai-je succombé ici à cette facilité; je puis assurer pourtant que ce compte-rendu reflèterait mal alors ce que je pense de l'ouvrage. Car on ne peut nier que, tel qu'ils est dès maintenant, le *Lexicon* de Ph. J. est un admirable outil de travail, non seulement indispensable à tous les chercheurs qui s'intéressent à la linguistique khmère, ce qui est l'évidence, mais aussi à tous ceux qui étudient la civilisation khmère en général; et ce n'est certainement pas le rabaisser que de dire qu'il peut être amélioré: c'est au contraire en même temps constater que les bases en sont solides. Il reste à souhaiter la parution prochaine du lexique des mots des inscriptions angkoriennes et celui des inscriptions post-angkoriennes.

Claude JACQUES

G.M. BONGARD-LEVINE et M.I. VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, Monuments en écriture indienne d'Asie Centrale, tome I (en russe), Moscou, Nauka, 1985, 286 p., 104 pl., Monuments en écriture orientale, LXXIII, 1, Bibliotheca Buddhica, XXXIII.

Dans ce volume, l'éminent indianiste soviétique et l'une de ses collaboratrices publient une nouvelle série de fragments de manuscrits provenant d'Asie Centrale et appartenant à trois ouvrages de la littérature sanskrite du Mahāyāna. L'introduction raconte les activités des savants et voyageurs russes en Asie Centrale, et tout particulièrement leurs découvertes de précieux documents archéologiques et philologiques (p. 9–13). Une description est ensuite donnée des travaux de publication des manuscrits trouvés par eux dans cette vaste région, ainsi qu'une bibliographie complète relative à ceux dont la très importante collection est conservée à l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences d'U.R.S.S (p. 14–21). A cela sont joints trois tableaux descriptifs précis concernant respectivement les manuscrits et fragments en sanskrit, les manuscrits et fragments en langue saka et les fragments en langue koutchéenne (p. 22–36). Le chapitre suivant est consacré à six fragments du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, écrits en un type de brahmi verticale que l'on peut dater des VIe–VIIe siècles et qui appartiennent à autant de manuscrits différents (p. 37–64). Après une brève présentation, chacun d'eux est édité en écriture occidentale et traduit en russe, avec les compléments philologiques nécessaires. Le texte du *Dharmaśarīra-sūtra* étudié dans le chapitre suivant est par chance complet et pourvu d'un colophon (p. 65–76). Ecrit lui aussi en une brahmi verticale des VIe–VIIIe siècles, il avait déjà fait l'objet d'une édition il y a quelques années par G.M. Bongard-Levine et E.N. Tyomkin, mais le présent travail comporte des corrections et des additions intéressantes, à savoir des comparaisons précises de ce texte avec sa traduction en langue saka, reposant du reste sur une recension sanskrite quelque peu différente, et avec des ouvrages analogues, le *Dharmasaṃgraha* et l'*Artha-viniścaya*. Le dernier chapitre a pour objet 85 fragments du *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* appartenant à sept manuscrits différents et dont la présente édition vient compléter celle qui fut faite, il y a peu d'années, en Inde et au Japon, du fameux manuscrit de Kashgar, écrit en brahmi d'Asie Centrale du Ve siècle. Après une longue introduction présentant ces documents et soulignant leur importance (p. 78–92), et des tables de collation précise de ces nouveaux fragments avec les textes correspondants de la Bibliotheca Buddhica, du manuscrit de Kashgar et des manuscrits népalais appartenant à la même collection (p. 93–101), vient l'édition complète, en écriture occidentale, de ces nouveaux documents, rangés selon leurs sept manuscrits (p. 102–160), à quoi s'ajoute enfin un double index, des noms propres et des termes techniques contenus dans ces fragments (p. 162–172). Un sommaire en anglais (p. 174–176), que nous avons naturellement largement utilisé, complète l'ouvrage, avant les 104 planches photographiques reproduisant tous les documents étudiés ici. On doit remercier les auteurs de ce beau travail d'avoir ainsi mis à la disposition des indianistes spécialisés dans l'étude du bouddhisme ces nombreux fragments nouveaux de textes célèbres du Mahāyāna et de les avoir étudiés avec tant de soin.

André BAREAU

MIREILLE BÉNISTI, *Contribution à l'étude du stūpa bouddhique indien: les stūpa mineurs de Bodh-Gayā et de Ratnagiri*. Paris, EFEO, 1981, vol. CXXV, 2 vol.

Le plus récent ouvrage de M. Bénisti fait suite à une longue série de recherches menées par

elle sur les monuments de l'Inde ancienne et médievale. Elle y décrit les *stūpa* mineurs (ordinairement désignés à tort sous le nom de votifs) de deux sites de l'Inde du Nord: Bodh-Gayā et Ratnagiri, où Madame Devala Mitra a conduit des fouilles en 1957. La démarche de l'auteur est claire. Elle examine d'abord les particularités stylistiques des *stūpa* puis elle se penche sur les données iconographiques.

Sur les monuments de Bodh-Gayā elle apporte des précisions importantes concernant les niches et leurs particularités: elle compare les *stūpa* de Bodh-Gayā à ceux de Nalanda et de Sārnāth et montre que leur disposition est la même. Les motifs décoratifs qui se trouvent sur la *harmikā* et sur les hampes du parasol (la bande de pétale de lotus; fleuron, motif généralement triangulaire mais parfois en forme de losange; la face du monstre (*kīrtimukha*) qui se trouve au sommet de l'arc trilobé; le *haṃsa*, le *makara*, les feuillages, les fleurettes, etc.) sont décrits avec minutie. Cette analyse détaillée des *stūpa* de Bodh-Gayā a pour premiers résultats de permettre à Madame Bénisti de dater un certain nombre de pièces qui se trouvent dans des musée indiens et occidentaux. Elle lui permet aussi de déceler un certain nombre de «monstres». Les *stūpa* mineurs de Bodh-Gayā sont en effet des assemblages de pierre (une pierre pour le dôme, une pierre pour la base par exemple) et il existe dans les Musées ou à Bodh-Gayā des *stūpa* recomposés à partir des pierres d'époques différentes. Madame Bénisti le démontre et élimine aussi de notre documentation un certain nombre de *stūpa* qui ne doivent leur existence qu'à l'ignorance des restaurateurs. L'auteur décrit ensuite les différentes divinités bouddhiques figurant dans les niches des *stūpa*. Elle fait de nombreuses comparaisons avec l'art gupta et l'art kouchan de Mathurā. Elle souligne particulièrement le nombre considérable de Buddha «parés» qui se trouvent à Bodh-Gayā et suggère que dans la large diffusion hors de l'Inde (en Birmanie, en pays khmer, etc.) du concept et de la figuration du Buddha paré, Bodh-Gayā a joué un rôle équivalent et peut-être supérieur à celui de Nalanda – d'autant qu'à l'action de ses propres monastères Bodh-Gayā ajoutait la qualité de lieu éminent de l'Eveil, et de centre de pèlerinages considérables (p. 78). Plutôt qu'une évocation du *saṃbhogakāya* (comme le penseraient P. Mus et A.K. Coomaraswamy) elle voit dans ces statues «l'affirmation de la qualité de *cakravartin* qui, appliquée au Buddha, ne pouvait évoquer un souverain universel temporel mais bien un souverain répandant le *dharma* dans tout l'univers» (p. 79).

La présentation des monuments de Ratnagiri suit le même plan: étude stylistique des *stūpa* et analyse iconographique. Selon l'auteur, la présence de la frise de *vajra*, qui a un rôle privilégié dans le bouddhisme tantrique, caractérise les *stūpa* d'Orissa. Les *stūpa* de Ratnagiri sont à niches; lorsqu'ils sont de petite taille, ils sont monolithiques. Les remarques sur l'iconographie des *stūpa* étudiés sont intéressantes: l'auteur met en évidence l'importance des Jina, largement figurés à Ratnagiri et des personnages bien connus dans le bouddhisme tantrique comme Mañjuśrī, Tārā, Vasudhārā, Avalokiteśvara, Mahākāla. L'auteur montre que les personnages représentés dans les niches des *stūpa* ne sont pas toujours en conformité avec les modèles dégagés dans les textes connus; elle précise: «il est à penser que l'on devait obéir, en les figurant, à des normes fixées soit par des textes dont nous n'avons pas connaissance, soit par une tradition restée jusqu'ici inconnue» (p. 108).

Dans le dernier chapitre «Considérations supplémentaires» M. Bénisti reprend la question de la localisation du *stūpa* de Śri Dhānyakaṭakā qui a fait l'objet de recherches de M.A. Bareau. Madame Bénisti apporte des éléments nouveaux au dossier en discussion et propose en conclusion son hypothèse. Elle n'affirme pas que Ratnagiri serait l'endroit où devait se

trouver le célèbre *stūpa* connu en tibétain sous le nom de Dpal-ldan Ḃras-spuṅs. Pour elle, il s'agit d'un monument mythique qu'il «n'est aucunement question . . . de localiser, de situer géographiquement . . . Nous pensons simplement que, pour soutenir la croyance au monument merveilleux où le Buddha révela le *Kalacakra Tantra*, des Tibétains donnèrent certaines indications qui évoquent, selon nous, Ratnagiri, où du reste, le *Kalacakra* fut en premier enseigné et qui était bien connu des Bouddhistes. Nous pensons que c'est par une sorte de phénomène de résonance, mettant en branle des éléments objectifs, vraisemblables, crédibles, que l'imagination était conduite à passer du haut-lieu religieux qui existait réellement en Orissa à ce haut-lieu mythique et prestigieux qu'était Śri Dhānyakaṭakā» (p. 143–144).

Le tome I de l'ouvrage se termine par un répertoire des œuvres citées et par un très utile index. Le tome II contient de très nombreuses illustrations dues le plus souvent au talent de photographe de Madame Bénisti. Ce travail qui débute par des considérations sur des détails iconographiques aboutit donc à des conclusions d'une portée générale qui seront d'un grand intérêt pour tous ceux qui s'intéressent aux manifestations artistiques du Mahāyāna et du Vajrayāna.

Anne VERGATI

A PROPOS D'UN COMPTE RENDU

Dans le Bulletin de l'E.F.E.O. Tome LXXIII (1984), a été publié le compte-rendu que j'avais écrit après la parution de trois ouvrages de sources intéressants pour les chercheurs sur l'Asie.

On aura remarqué qu'à plusieurs reprises, j'ai insisté sur les sources iconographiques, quelquefois un peu négligées: que ce soient les cartes, les vues de pays, les estampes et photographies, les images jouent un rôle important dans la connaissance du monde. La première allusion que j'ai faite sur ce point se rapporte, à propos de l'inventaire de Catherine Méhaut, à la Collection du Prince Roland Bonaparte (Société de Géographie). En écrivant que «l'art n'est pas absent», je donnais en exemple les manuscrits hollandais des XVIIe et XVIIIe siècles, dont le voyage de Nieuhoff en Chine en 1655–1657: Nieuhoff faisait partie de la suite des Ambassadeurs envoyés dans ce pays par la Compagnie néerlandaise des Indes, et son récit est accompagné de 81 dessins.

Or, le 13 décembre 1984, dans une conférence fort intéressante à l'Institut néerlandais (Paris), M. Léonard Blussé, chercheur à l'Institut de Sinologie de l'Université de Leyde, démontrait comment s'était forgé en Europe une idée déformée de l'Orient, par suite de la publication en 1665 de la relation de Nieuhoff, publication ornée de gravures faites d'après les dessins exécutés sur place. La comparaison par diapositives des dessins et des gravures était éloquente, l'interprétation étant parfois poussée très loin, avec de nombreuses adjonctions. Mais, si l'édition imprimée se trouve dans diverses bibliothèques, le conférencier regrettait que le manuscrit du voyage ne soit connu que par une copie du XVIIIe siècle. Le manuscrit original disait-il, existait encore à La Haye en 1876, et depuis lors, on a perdu sa trace.

Ce manuscrit original est celui dont je parle dans mon compte-rendu, et je l'ai signalé à M. Blussé, qui est venu le voir et a constaté avec joie que c'était bien le document recherché.

Ecrit et signé (avec un paraphe impressionnant) de la main de Nieuhoff, ce petit volume de 229 pages contient les fameux dessins – qui dans la copie du XVIIIe sont déjà un peu modifiés. On sait par les notes portées au dos de la couverture, que le Prince Bonaparte l'a acheté en 1894 à un célèbre marchand d'Amsterdam appelé Müller. Ainsi, cette relation de voyage, perdue en Hollande et pour cause, se trouve en France, où par contre elle n'est pas passée inaperçue puisque le Guide des «Sources de l'histoire de l'Asie et de l'Océanie» la cite avec quelques autres ouvrages, et avant la publication de mon compte-rendu, M. Denys Lombard, analysant dans *Archipel 22* (1981) le catalogue de Catherine Méhaut, en parle également.

Il suffisait donc de savoir qu'en Hollande on le cherchait, et nous sommes heureux d'avoir permis ce rapprochement. Nous attendons avec intérêt une étude approfondie de ce manuscrit et de son interprétation. M. Blussé a déjà constaté que le texte était fidèlement reproduit sur la copie, dont les illustrations sont d'ailleurs plus belles que les dessins aquarellés faits par Nieuhoff sur les lieux: la technique avait évolué en un siècle. Ajoutons que les conditions de travail sont évidemment meilleures à l'atelier que dans la nature. Mais les changements dans les dessins copiés sont mineurs, alors que dans la version imprimée, les graveurs ont laissé libre cours à leur imagination, pour enjoliver des paysages qui leur paraissaient sans doute trop «pauvres». Pouvaient-ils faire autrement? D'une part, il fallait que le livre, pour se vendre, plaise au public: les illustrations devaient donc être plus flatteuses que véridiques. D'autre part, une gravure a des contraintes que n'a pas une représentation colorée. Et les graveurs ont composé chaque image selon les principes de l'époque, en particulier en ajoutant un premier plan lorsqu'il manquait. Ils ont multiplié arbres et arbustes (palmiers, ou essences européennes), bateaux, personnages – même si le dessin fait d'après nature est désert. Sans doute était-il impensable pour eux – ou pour l'éditeur que dans cet Orient fabuleux, il puisse exister des plaines sans végétation, et des rivières sans intense navigation.

Mireille LOBLIGEOIS

TABLE DES MATIÈRES

COMPTES RENDUS

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Toutes les communications concernant la rédaction du bulletin doivent être adressées à M le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 22, avenue du Président-Wilson, Paris (16e).

ARTS ASIATIQUES

CAHIERS PUBLIES PAR L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT
AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Eléments de sanscrit classique,** par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

II. **Précis de grammaire pâlie,** accompagné d'un « Choix de textes gradués », par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.

III. **L'Inde classique.** Manuel des études indiennes par L. RENOU et J FILLIOZAT, tome II avec le concours de P DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°

IV. **La grammaire de Panini,** par L. RENOU. 2 vol. 1966.

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge),** par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEW. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.

II. **Le temple d'Angkor Vat.** 1re partie : « L'architecture du monument ». Paris, G Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2e partie : « La sculpture ornementale du temple ». Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
3e partie : « La galerie des bas-reliefs ». Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.

III. 1. **Le Bayon.** Histoire architecturale du temple, Atlas et Notices des planches par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1967. 2. Textes et planches par Jacques DUMARÇAY. Inscriptions du Bayon par B. Ph. GROSLIER Paris, 1973

IV. **Angkor Vat.** Description graphique du temple, par Guy NAFILYAN. Paris, 1969.

V. **Rapports entre le premier art khmer et l'art indien,** par Mireille BENISTI Paris, 1970.

VI. **Tâ Kèv.** Etude architecturale du temple par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1971

VII. **Phnom Bakheng.** Etude architecturale du temple par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1972.

VIII. **Charpentes et tuiles khmères,** par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1973.

IX. **Temples Pallava construits,** par J. DUMARÇAY et F. L'HERNAULT. Paris, 1975.

X. **PIMAY.** Étude architecturale du temple par Pierre PICHARD. Paris, 1976.

XI. **Temples de l'Inde Centrale et Occidentale.** Etude stylistique et essai de chronologie relative du VIe au milieu du Xe siècle, par O. VIENNOT. Paris, 1976.

XII. **Histoire architecturale du Borobudur,** par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1977.

XIII. **Peintures monochromes de Dunhuang,** par Jao TSONG YI, Pierre RYCKMANS et Paul DEMIEVILLE. Paris, 1977.

XIV. **CANDI SEWU et l'architecture bouddhique du centre de Java,** par J. DUMARÇAY. Paris, 1981.

XV. **Les effets perspectifs de l'architecture de l'Asie méridionale,** par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1983.

XVI. **DARASURAM,** par F L'HERNAULT et alii, Paris 1987 Vol I. Texte, Vol II Planches

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS SUR L'INDOCHINE

I. **Ngan-nam tche yuan.** Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le Ngan-nan tche yuan et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoï, 1932, in-8°.

II. **Les stèles royales de Lam-so'n,** par E. GASPARDONE. Planches. Hanoï, 1935, in-pl.

III. **Inscriptions du Cambodge,** éditées et traduites par G. CŒDÈS. Vol. I. Hanoï, 1937.
Id. Vol II, 1942 ; vol. III, Paris, 1951 ; vol. IV, Paris, 1952 ; vol. V, Paris, 1953 ; vol. VI, Paris, 1954 ; vol. VII, Paris, 1964 ; vol. VIII, Paris, 1966.

IV. **Recueil des coutumes rhadées du Darlac.** Recueillies par SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTOMARCHI. Hanoï, 1940, in-8°.

V. **Recueil des chants de mariage thô de Lang-so'n et Gao-bang,** par NGUYÊN-VAN-HUYÊN. Hanoï, 1941, in-8°.

VI. **Relevé des Monuments Anciens du Nord Viêt-Nam,** par L. BEZACIER. Paris, 1959

VII. **Texte Nôm n° 1. Phan tran,** par Maurice DURAND : I. Texte et traduction II. Notes. Paris, 1962.

VIII. **Prières Jaraı,** par B. LAFONT. Paris, 1963.

IX. **Texte Nôm n° 2. L'œuvre de la poétesse vietnamienne HỒ XUÂN HƯƠNG.** Texte, traduction et notes par Maurice DURAND. Paris, 1968

X. **Un texte classique lao : Le Syvsvat.** Traductions et notes par Anatole-Roger PELTIER Paris, 1971.

XI. **Phan Kê Binh. Viêtnam Phong-Tuc (Mœurs et coutumes du Vietnam).** Présentation et traduction annotée par N. LOUIS-HENARD. Tome I. Paris, 1975. Tome II. Paris, 1980.

XII. **Le Phnom Kulen et sa région.** Carte et Commentaire par Jean BOULBET. Paris, 1979.

XIII. **Chroniques Royales du Cambodge.** Traduction française avec comparaison des différentes versions, par Mak PHOEUM Vol I, Paris 1984. Vol III, Paris, 1981

XIV. **L'ancienne historiographie d'état au Vietnam.** Traduction et notes explicatives, par Philippe LANGLET. Tome II, Paris 1985

XV **Hoàng Lê Nhất Thống Chí** Traduction et notes, par PHAN THANH-THỦY Tome I, Paris 1985

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS NOUSANTARIENS

I **BABAD WILIS,** édition critique et présentation par WINARSIH ARIFIN. Jakarta Bandung, 1980.

II **WAWACAN SAJARAH GALUH,** édition critique et présentation par Edi S. EKADJATI. Jakarta Bandung, 1981.

III **SYAIR KERAJAAN BIMA,** édition critique et présentation par Henri CHAMBERT-LOIR. Jakarta Bandung, 1982.

IV **CARIOSAN PRABU SILIHWANGI,** édition critique et présentation par SUNARTO H et Viviane SUKANDA-TESSIER. Jakarta Bandung, 1983

V **CERITERA ASAL BANSA JIN SEGALA DEWA-DEWA,** Edition critique et présentation par Henri CHAMBER-LOIR. Bandung, 1985.

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-8°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoï, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1915, in-16

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. Inscriptions, par Georges CŒDÈS ; **Monuments,** par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoï, 1930

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoï, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc 1 et 2. — T. III fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoï, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoï, 1933, in-8°

Praehistorica Asiae Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriciens d'Extrême-Orient. Hanoï, (1932) ». Hanoï, 1932, in-8°

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, nos 1-33. Hanoï, 1934-1944, in-8°

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoï, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoï, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT, 2 vol., 1949, in-4°

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M DURAND. 1 vol., Hanoï-Paris, 1954, in-8° (épuisé)

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955 ; vol. III, 1957

L'Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.

La Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958

Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde, par le Docteur Georges OLIVIER Paris, 1961.

Études anthropologiques tibétaines, par E. C. BUCHI, A GUIBAUT et G. OLIVIER. Paris, 1965.

La Géographie de l'irrigation sur le Tamilnad, par E. ADICEAM. Paris, 1966.

Anthropologie des Cambodgiens, par le Dr. Georges OLIVIER, avec la collaboration du Dr. Jean MOULLEC. Paris, 1968. Ouvrage publié avec le concours du C N R S.

La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs, par Jean FILLIOZAT, 2e édition. Paris, 1975

Le royaume du Laos, 1949-1965, par Jean DEUVE Paris 1985

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I à XXX. Épuisés.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Miu-Prei (Cambodge),** par Paul LÉVY. Hanoï, imprimerie d'Extrême-Orient. 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maitre de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760),** par Jacques GERNET. Hanoï, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum,** par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoï, 2 vol in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc,** par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoï, in-8° 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** « Essai de droit indochinois ». tome 1, par Robert LINGAT. Paris-Hanoï in-8°, 1952 ; tome II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos,** par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoï, 2 vol. in-8°, 1954 (nouvelle édition sous presse).

XXXVI. **La version mône du Nârada-Jâtaka,** par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution,** par Jean BOISSELIER, Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,** par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle,** par Jacques GERNET. Paris, 1956

XL. **Dictionnaire bahnar,** par P. GUILLEMINET. Tome I, (A-K). Paris, 1959. Tome II, (L-U'). Paris, 1963.

XLI. **L'Archéologie mône de Dvâravati,** par Pierre DUPONT, 2 vol. in-8°, Paris, 1959.

XLII. **Syntaxe de la langue viêtnamienne,** par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.

XLIII. **L'Archéologie du Delta du Mékong,** par Louis MALLERET. Tome I. « L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-éo ». Paris, 2 vol. in-8°, 1959 — Tome II. « La civilisation matérielle d'Oc-éo ». Paris, 2 vol. in-8°, 1960 — Tome III. « La culture du Fou-nan ». Paris, 2 vol. in-8°, 1962 — Tome IV. Le Cisbassac. Paris, 1963.

XLIV. **Les céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoï,** par R.-Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958.

XLV. **Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens,** par Maurice DURAND. Paris, 1959.

XLVI. **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoï,** par Léon WANDERMEERSCH. Paris, 1960.

XLVII. **Imagerie populaire viêtnamienne,** par Maurice DURAND. Paris, 1960.

XLVIII. **Le Kasika-Vrtti (adhyaya 1 pada 1),** traduite et commentée par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU. 1re partie. Paris, 1960 — 2e partie. Paris, 1962 — 3e partie, 1969.

XLIX. **Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie,** par Kamalesvar BHATTACHARYA Paris, 1961.

L. **Bibliographie du Laos,** par P.-B. LAFONT. Tome I. Paris, 1964. Tome II. Paris, 1978.

LI. **TOLOI DJUAT coutumier de la Tribu Jaraï,** par P.-B. LAFONT. Paris, 1963.

LII. **Études instrumentales des Techniques du Yoga** (Expérimentation psycho-somatique), par le Dr Thérèse BROSSE. Paris, 1963

LIII. **Recherches sur la biographie Buddha.** L'éveil, par A. BAREAU. Paris, 1963.

LIV. **La statuaire du Champa,** par J. BOISSELIER. Paris, 1963.

LV. **Étude iconographique sur Manjusri,** par M. Th. de MALLMAN. Paris, 1964. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S

LVI. **La formation du Légisme.** Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1965.

LVII. **Le vocabulaire Bê de F. M. Savina,** présenté par A. G. HAUDRICOURT. Paris, 1965.

LVIII. **L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste,** par K. M. SCHIPPER. Paris, 1969.

LIX **Mélanges sur Nguyên-Du, réunis à l'occasion du bi-centenaire de sa naissance (1765),** par Maurice DURAND. Paris, 1968

LX. **« La Vie et les œuvres des Wou Tchen »,** par Chen Tsu Lung. Paris, 1968.

LXI. **Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda (1607-1636),** par D. LOMBARD. Paris, 1967.

LXII. **Pays des Maa'. Domaine des génies Nggar Maa', Nggar Yang.** Essai d'ethno-histoire d'une population proto-indochinoise du Viêt Nam central, par J. BOULBET. Paris, 1967.

LXIII. **Lexique Français-Jaral-Viêtnamien (parler de la province de Pleiku)**, par Pierre-Bernard LAFONT, avec le concours de NGUYÊN Van TRONG pour le viêtnamien.

LXIV. **Les institutions publiques du Viêt-nam au XVIIIe siècle**, par DANG PHU'O'NG-NGHI. Paris, 1969.

LXV. **Un manuscrit inédit de Pierre Poivre : les Mémoires d'un voyageur.** Texte reconstitué et annoté par Louis MALLERET. Paris, 1968.

LXVI. **Étude d'épigraphie indonésienne.** Répertoire onomastique de l'épigraphie javanaise jusqu'à Pu Siṇḍok Srī Isanawikrama Dharmmotungadewa, par Louis-Charles DAMAIS (Paris, 1970).

LXVII **Recherches sur les routes de l'Inde au temps des Mogols.** Étude critique des sources, par Jean DELOCHE. Paris, 1968.

LXVIII. **Bornage rituel des temples bouddhiques du Cambodge**, par Madeleine GITEAU. Paris, 1969.

LXIX. **Histoires courtes d'Indonésie.** Soixante-huit « Tjerpén » (1933-1965), traduits et présentés par Denys LOMBARD, avec la collaboration de Mesdames Winarsih ARIFIN et Minnie WIBISONO. Paris, 1968.

LXX **La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra.** Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme, par David Seyfort RUEGG. Paris, 1969.

LXXI. **La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han**, par Anna SEIDEL. Paris, 1969.

LXXII. **Hiraga Gennai et son temps**, par Hubert MAES (Paris, 1970).

LXXIII. **Le Haripath de Dnyandev**, par Charlotte VAUDEVILLE. Paris, 1969.

LXXIV. **Le « Spraek ende woord boek » de Frédérick de Houtmann.** Première méthode de malais parlé (fin du XVIe siècle), par Denys LOMBARD (Paris, 1970).

LXXV. **Les institutions politiques et l'organisation du Cambodge ancien**, par S. SAHAI Paris, 1970.

LXXVI. **La Philosophie de Maṇḍana Miśra vue à partir de la Brahmasiddhi**, par Madeleine BIARDEAU. Paris, 1969.

LXXVII. **Recherches sur la biographie du Buddha.** Les derniers mois. Tome I, par André BAREAU. Paris, 1970. Tome II. Paris, 1971.

LXXVIII **Le Compendium de la super-doctrine (Philosophie) Abhidharmasamuccaya d'Asanga)**, par Walpola RAHULA. Paris, 1971.

LXXIX. **Voyage en Inde du Comte de Modave**, par Jean DELOCHE. Paris, 1971.

LXXX. **Éloges de personnages éminents de Touen-Houang sous les T'ang et les cinq Dynasties**, par CHEN TSU LUNG. Paris, 1970

LXXXI. **Les Portugais sur les côtes du Vietnam et du Campa.** P. Y. MANGUIN. Paris, 1972.

LXXXII. **Études sur le Conte et le roman chinois**, par A. LEVY. Paris, 1971.

LXXXIII. **Astronomie indienne**, par R BILLARD. Paris, 1971.

LXXXIV. **Un exemple d'acculturation chinoise dans la province du Guizhou au XVIIIe siècle**, par Cl. LOMBARD-SALMON Paris, 1973

LXXXV. **Dialogues lyriques des Cau Maa**, par J. BOULBET. Paris, 1972

LXXXVI **Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs**, par G. FUSSMANN. 2 volumes. Paris, 1972

LXXXVII. **Relation d'un voyage à la Capitale**, par NGUYEN TRAN HUAN. Paris, 1972

LXXXVIII. **Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston**, par David Seyfort RUEGG Paris, 1973.

LXXXIX. **Les Trois Mondes. Cosmogonie siamoise**, par G. CŒDÈS et Ch. ARCHAIMBAULT. Paris, 1973.

XC. **L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien**, par K. BHATTACHARYA. Paris, 1973 Ouvrage publié avec le concours du C.N R S

XCI. **L'épigraphie de l'empire de Vijayanagar, des origines à 1377**, par Vasundhara FILLIOZAT. Paris, 1973.

XCII. **Pierre POIVRE**, par Louis MALLERET. Paris, 1973.

XCIII. **Les ponts anciens de l'Inde**, par Jean DELOCHE. Paris, 1973.

XCIV. **La Civilisation du Royaume de Dian à l'époque Han**, par M. PIRAZZOLI t'SERSTEVENS. Paris, 1974. Ouvrage publié avec le concours du C N R S.

XCV. **Mochtar Lubis, une vision de l'Indonésie contemporaine**, par H. CHAMBERT-LOIR. Paris, 1974.

XCVI. Un manuscrit français du XVIIIe siècle : **Recherche de la vérité sur l'état civil, politique et religieux des Hindous**, par Jacques MAISSIN publié avec une introduction et des notes par Rita H. REGNIER Paris, 1975.

XCVII **Bibliographie d'une documentation indonésienne contemporaine**, par V. SUKANDA-TESSIER, Paris, 1974

XCVIII. **« Lovea » village des environs d'Angkor**, par G. MARTEL. Paris, 1975.

XCIX. **Les Inscriptions funéraires de T'souei Mien, de sa femme et de T'souei Yeou-Fou**, par Robert des ROTOURS. Paris, 1975.

C. **L'Iconographie du Cambodge post-angkorien**, par M. GITEAU. Paris, 1975.

CI **Le triomphe de Sri en pays soundanais**, par V. SUKANDA-TESSIER Paris, 1977

CII. **Concordance du Tao-Tsang**, par K. M. SCHIPPER. Paris, 1975.

CIII. **Le Fen-teng. Rituel taoïste**, par K. M. SCHIPPER. Paris, 1975.

CIV. **Concordance du Houang-T'ing King**, par K. M. SCHIPPER. Paris, 1975

CV. **Paysans de la Forêt**, par J. BOULBET. Paris, 1975.

CVI **Les Jiaguwen. Essai bibliographique et synthèse des études,** par Christian DEYDIER Paris, 1976

CVII **Le Figuier à cinq branches - Recherche sur le bouddhisme Kmer,** par François BIZOT Paris, 1976

CVIII **Le Dasavatthuppakarana,** édité et traduit par Jacqueline VER EECKE Paris, 1976

CIX **Le Purana Mayamata. Manuel astrologique singhalais de construction.** Texte, traduction et commentaire par Jinadasa LIYANARATNE. Paris, 1976.

CX. **Ramakerti (XVIe XVIIe siècles),** traduit et commenté par Saveros POU Paris, 1977

CXI. **Etude sur Ramakerti,** par Saveros POU. Paris, 1977.

CXII. **Documents pour servir à l'histoire de l'Islam à Java,** par H. N RASJIDI. Paris, 1977.

CXIII **WANGDAO ou la Voie Royale.** Recherche sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque Tome I Structures cultuelles et structures familiales, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1977. Tome II, Paris, 1980.

CXIV. **Catalogue des manuscrits Cam des bibliothèques françaises,** par P.-B LAFONT, Po DHARMA et Nara VIJA. Paris, 1977.

CXV. **Introduction à la connaissance des hivn ba' de Thaïlande,** par A.-R PELTIER Paris, 1977

CXVI. **La vie et l'œuvre de HUISI (515-577),** par Paul MAGNIN. Paris, 1979. Publié avec le concours du C N R S

CXVII. **RAMAKERTI (XVIe - XVIIe siècles).** Texte Khmer publié par Saveros POU Paris, 1979.

CXVIII. **Les Cetiya de sable au Laos et en Thaïlande.** • Les textes par Louis GABAUDE. Paris, 1979

CXIX. **Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau,** par Charles ARCHAIMBAULT Paris, 1980.

CXX. **Les mémoires de Wendel sur les Jāt, les Pathān et les Sikh,** texte établi et annote par Jean DELOCHE. Paris, 1979.

CXXI. **Hikayat Dewa Mandu.** Epopée malaise. — I Texte et présentation par Henri CHAMBERT-LOIR. Paris, 1980.

CXXII. **La circulation en Inde avant la révolution des transports,** par Jean DELOCHE — T. I - La voie de terre — T. II - La voie d'eau. Paris, 1981.

CXXIII. **Le Sihalavattuppakarana.** Texte pāli et traduction par Jacqueline VER EECKE. Paris, 1980

CXXIV. **Wu-Shang Pi-Yao - Somme taoïste du VIe siècle,** par John LAGERWEY. Paris, 1981.

CXXV. **Contribution à l'étude du stupa bouddhique indien : les stupa mineurs de Bodh-Gaya et de Ratnagiri,** par Mireille BENISTI. Paris, 1981.

CXXVI. **Le roman source d'inspiration de la peinture Khmère à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle,** par Michel JACQ-HERGOUALC'H. Paris, 1982.

CXXVII. **Inscriptions tombales des Dynasties T'ANG et SONG** (d'après le fonds d'inscriptions de l'École Française d'Extrême-Orient éditées par Jao TSUNG - I). 1982

CXXVIII. **Etudes de mythologie hindoue,** par Madeleine BIARDEAU. T. I. Cosmogonies purāniques. Paris, 1981.

CXXIX. **Les premières peintures de paysage en Chine : aspects religieux,** par Hubert DELAHAYE. Paris, 1981.

CXXX. **Le « don de soi-même »,** par François BIZOT. Paris, 1981.

CXXXI. **Index du YUN-JI QI-QIAN,** par K. M. SCHIPPER. Paris, 1981.

CXXXII. **RĀMAKERTI II (deuxième version du Rāmāyana khmer).** Texte original, traduction et annotations, par Saveros POU. Paris, 1982.

CXXXIII. **Complément au catalogue des manuscrits Cam des bibliothèques françaises,** par Po DHARMA Paris, 1981

CXXXIV **Les Nguyễn, Macau et le Portugal (1773-1802),** par Pierre-Yves MANGUIN Paris, 1984.

CXXXV **Contributions aux études de Touen Houang.** Vol III, sous la direction de Michel SOYMIÉ Paris, 1984

CXXXVI. **Évolution des paysages végétaux en Thaïlande du Nord-Est,** par Jean BOULBET. Paris, 1982.

CXXXVII **La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoisme,** par Isabelle ROBINET. Vol I, texte - Vol. II, catalogue analytique des œuvres du Shangqing originel. Paris, 1984 Publié avec le concours du C.N.R.S.

CXXXVIII **Contribution à l'histoire de la voiture en Inde,** par Jean DELOCHE. Paris, 1984

CXXXIX. **La Birmanie ou la quête de l'unité,** par Pierre FISTIÉ Paris, 1985. Publié avec le concours du C.N R S

CXL. **Les aventures de Jean-Baptiste CHEVALIER dans l'Inde orientale (1752-1765).** Textes établis et annotés par Jean DELOCHE. Paris, 1984

CXLI **Contribution à l'histoire du Royaume de Louang Prabang,** par PHINITH SAVENG Paris 1987

CXLII **Les Pandé de Bali,** par Jean François GUERMONPREZ. Paris, 1987 Publié avec le concours du C.N R S.

CXLIII. **Forêts et Pays,** par Jean BOULBET Paris, 1984

CXLIV **La valeur allusive,** par François JULLIEN. Paris, 1985.

CXLVI. **L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire** – Vol. I. – Mœurs et coutumes des Indiens (1777) un inédit du Père CŒURDOUX, texte établi et annoté par Sylvia MURR–Vol. II – L'Indologie du Père CŒURDOUX, par Sylvia MURR, 1987

CXLVII **Sacrifier et donner à voir en pays Malabar,** par G TARABOUT Paris, 1986.

CXLVIII **Au point du jour — Les Prabhātiyāṃ de Narasiṃha Mahetā,** par F MALLISON. Paris, 1986.

CXLIX. **Le Pāṇḍuraṅga (CAMPĀ) - 1802-1835,** par PO DHARMA. Paris 1987.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN NOVEMBRE 1987
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE ORIENTALISTE
À LOUVAIN
Dépôt légal: 4e trimestre 1987.